BIBLIOTEKA
XX VEK

198

Urednik
Ivan Čolović

Folker Hajns

UVOD U MAKSA VEBERA

Prevela s nemačkog
Aleksandra Kostić

Beograd
2011

Naslov originala – Volker Heins: MAX WEBER ZUR EINFÜRUNG
Četvrto, izdanie, 2010

Folker Hajns je viši istraživač na Institutu za društvena istraživanja pri Univerzitetu "Gete" u Frankfurtu i saradnik Centra za kulturnu sociologiju (CCS) na Univerzitetu Jel. Tokom poslednjih nekoliko godina predavao je i istraživao i na drugim mestima, kao što su Karov centar za politiku ljudskih prava na Univerzitetu Harvard, Univerzitet Džavaharlal Nehru u Nju Delhiju, Hebrejski univerzitet u Jerusalimu i Odeljenje za političke nauke na Univerzitetu Mekgil u Montrealu. Objavio je, između ostalog: *Rethinking Ethical Foreign Policy. Pitfalls, Possibilities and Paradoxes* (urednik, zajedno sa Dejvidom Čendlerom /David Chandler/, Routledge, 2007), *Nongovernmental Organizations in International Society. Struggles over Recognition* (Palgrave, 2008) i *Beyond Friend and Foe. The Politics of Critical Theory* (Brill, 2011).

Korice
Ivan Mesner

traduki

Objavljivanje ove knjige pomogla je književna mreža Traduki, čiji su članovi Savezno ministarstvo za evropske i međunarodne poslove Republike Austrije, Savezni ured za inostrane poslove Savezne republike Nemačke, Švajcarski umetnički savet Pro Helvetia, KulturKontakt iz Austrije, Institut "Gete", Slovenačka agencija za knjigu i Fondacija "S. Fišer"

Predgovor srpskom izdanju

Esej koji je ovde objavljen u srpskom prevodu na nemačkom se pojavio 2004. godine. Prva verzija rukopisa datira još iz 1990. godine, kada sam bio mladi docent na Univerzitetu u Frankfurtu; u to vreme, studenti su samoinicijativno čitali, u najboljem slučaju, Marksa, i bilo je potrebno ulagati poseban trud da se navedu na čitanje Maksa Vebera (1864-1920). Stvari su se, naravno, u međuvremenu promenile, i u Frankfurtu, a sigurno i u Beogradu i drugde. Do promene je došlo i u tome šta se kod Vebera smatra zanimljivim. Rekao bih da je Veber-analitičar civilizacije istisnuo Vebera-kritičara marksizma – i o tome će biti reči na kraju ove male knjige. Moj cilj je bio da predstavim najvažnije teme Veberove sociologije. Srž njegove "razumevajuće" sociologije, kako ju je on sam nazvao, sastoji se u pokušaju sociologa da shvati kako grupe u različitim kulturama i epohama, kao i u različitim poljima socijalnog delanja – privredi, reli-

giji, politici, umetnosti i td. – stvaraju *smisao* svog življenja.

Veberovi sociološki radovi se čitaju svuda na svetu i zaista bi se moglo reći da postoji prava "veberovska industrija". Prevodi su dobar pokazatelj. Prema podacima radne jedinice Maks Veber pri Bavarskoj akademiji nauka u Minhenu, od kraja 2009. godine samo u SAD je objavljeno 110 prevoda Veberovih dela, dok se u Zapadnoj Evropi, to jest u Francuskoj, Engleskoj, Italiji i Španiji mogu naći desetine dela prevedenih na svaki od odgovarajućih jezika. Danas, međutim, za Vebera najveće interesovanje postoji izvan istorijski shvaćenog Zapada. U Japanu je dosad prevedeno 166 Veberovih naslova i čak su i stručnjaci zapanjeni zanimanjem koje za njih postoji. Slično je i u Kini, gde je u proleće 2006. godine Veberova *Protestantska etika* bila na vrhu liste najčitanijih knjiga u kategoriji stručne literature. Od kraja Hladnog rata i zemlje istočne Evrope, kao što se moglo i očekivati, po broju prevoda brzo sustižu svoje susede. Nema sumnje da će "industriju" vezanu za njegove radove dodatno podstaći kontinuirano pojavljivanje novih tomova u okviru *Sabranih dela Maksa Vebera*, koja se još od sredine osamdesetih godina XX veka objavljuju na inicijativu i pod nadzorom Komisije za društvenu i privrednu istoriju Bavarske akademije nauka.

Iz toga možemo zaključiti da danas, kao nikada do sad, interesovanje za pitanja i teme kojima se Veber bavio očigledno s lakoćom prelazi i preko granica koje odeljuju generacije, kao i preko kulturnih granica.

Otkud toliki globalni interes? Moja pretpostavka je sledeća: Veber je jedan od najznačajnijih klasičnih teoretičara multikauzalne dinamike koja je dovela do istorijskog uspona "zapadnih" društava i zapadnih političkih poredaka. Zatim, on je teoretičar koji je tematizovao prakse simboličnog povlačenja granica između zajednica i kultura. To naročito važi za ono što je Veber direktno nazvao "malim razlikama" između naroda, i koje, zahvaljujući manipulaciji i samozavaravanju učesnika i posmatrača, nekada mogu postati tako velike da se na kraju pretvaraju u "povod za odbacivanje i preziranje onih koji su drugačiji" (kako to Veber kaže u poglavlju o "Etničkim odnosima u zajednici" u *Privredi i društvu*).

Može se primetiti da ta ista dinamika važi i u slučaju povlačenja granica između "civilizacija" koje kao odvojene, zatvorene i samodovoljne celine postoje samo zahvaljujući našim kolektivnim predstavama. Kad uzmemo to u obzir, čudno je da Veber nije pokazao mnogo interesovanja za društva na Balkanu budući da su ona jedinstvena po tome što se u njima može kao pod lupom proučavati politika povlačenja granica između kultura. Ova društva su zanimljiva, i reprezentativna za ono što se događa u velikom delu sveta zbog toga što su, barem donedavno, bila multinacionalna i u njima "nacionalnost" nije bila isto što i "državljanstvo". Ako je verovati istoričarima poput Džona Alkoka (*Kako objasniti Jugoslaviju*), društva na Balkanu su mešovita, u njima demokratske institucije i tajna društva, kapitalizam i politika, formalizovano pravosuđe i

"kadijina pravda" međusobno stoje u svim zamislivim odnosima. Veberu su bile zanimljive kulture koje su jednostavnije i prozirnije, ali čitaoci u Srbiji mogu njegovu sociologiju da iskoriste za bolje razumevanje vlastitog društva. Stoga je ovaj uvod u Vebera namenjen ne samo sociolozima i stručnjacima za političku teoriju, već i svima koji su zainteresovani za društvene nauke i traže način da pristupe Veberovom delu, kao i nastavnicima koji žele da drugima taj pristup olakšaju.

Ovu knjigu posvećujem Ivani Spasić, mojoj prijateljici i koleginici, profesorki sociologije na Filozofskom fakultetu u Beogradu.

Frankfurt, septembar 2011.

Folker Hajns

UVOD U MAKSA VEBERA

Najzad, vi ćete postaviti pitanje: Ako stvari tako stoje, šta onda zapravo nauka može da pruži što bi bilo korisno za praktički i lični život? ... Pre svega, naravno, nauka može da pruži tehnička znanja, to jest znanja o tome kako se na sistematski način kontroliše život, i to kako spoljašnji predmeti tako i ljudsko delanje. Ali vi ćete primetiti da takvim znanjem raspolaže i piljarica američkih dečaka. To je i moje mišljenje. Drugo, nauka može da pruži nešto što pomenuta piljarica ne može: metode mišljenja, oruđa i vežbe u mišljenju. Vi ćete možda reći: dobro, to nije povrće, ali ipak nije ništa više nego sredstvo da se povrće pribavi. U redu, ostavimo to danas po strani. Ali, na sreću, time još nije iscrpeno sve što nauka može da pruži. Mi smo u stanju da vam pomognemo još u nečem – da vam omogućimo da sebi razjasnite ono što vas interesuje. Naravno, pod pretpostavkom da je nama samima to jasno.

Maks Veber, 1919.[1]

[1] Prevod preuzet iz: Mihajlo Đurić, *Sociologija Maksa Vebera*, Matica hrvatska, Zagreb, 1964, str. 180.

I

"ŠTA OVDE ZNAČI OBJEKTIVNOST?"

O teoriji nauke Maksa Vebera

Veberovo delo je dugovečno dobrim delom i zato što je uvek bilo pokušaja da se ono "kritički" preradi. U takozvanoj raspravi o pozitivizmu tokom šezdesetih godina XX veka, i za vreme trajanja studentskog pokreta, Veber je važio za "buržoaskog" mislioca koji "potvrđuje" stvarnost. Kasnije su Veberovi tekstovi nazivani "etatističkim" i "empirističkim", pa čak je vladalo uverenje kako je zbog njegovog uticaja marksizam krenuo pogrešnim tokom i nije se, kao što je bilo potrebno, pročistio putem samokritike. Svi ovi ponovljeni pokušaji kritičkog prevladavanja veberovske sociologije bili su – i to nije moglo da se sakrije – i sami često pod uticajem različitih aspekata tog istog dela.[1]

---

[1] Dokaz za tezu o "srodnosti po izboru" između Maksa Vebera, Frankfurtske škole i strukturalističkog marksizma može se naći u: B. S. Turner, *For Weber. Essays on the sociology of fate*, London/Boston 1981, str. 29-105.

Jedan važan aspekt tog uticaja danas se može videti u raširenom ubeđenju da nauke, a među njima i sociologija, ne samo da produkuju "istinu", već su, čineći to, odmah i "moć", bez obzira što njihovi nosioci mogu imati utisak da su nemoćni. Veber kaže da je moderna nauka, organizovana u specijalističke "ustanove", jedna od onih centralnih društvenih moći koje su pomogle da se pojavi zapadna forma života, to jest "okcidentalni racionalizam". Istovremeno, *Sabrani spisi o metodologiji nauke (Gesammelten Aufsätze zur Wissenschaftslehre)*, u kojima su posthumno objavljeni Veberovi radovi posvećeni metodološkim pitanjima, prožeti su svešću da je jedan određeni naučni racionalizam došao pod znak pitanja: Veber kritikuje rašireno pogrešno (samo)razumevanje mnogobrojnih stručnjaka koji postuliraju krutu suprotstavljenost nauke i subjektivnosti. Na primeru klasične ekonomije on jasno pokazuje kako je i sama nauka u izvesnom smislu "pogled na svet" budući da ju vodi "optimistička vera u mogućnost teorijske i praktične racionalizacije stvarnosti" (WL: 185). Međutim, ni naučna praksa koja je nadahnuta idealima prosvetiteljstva, niti kasnoromantičarska kritika prosvetiteljstva, nisu u stanju da "uspostave vezu između pojma i realnosti" (WL: 145). Ta veza, naime, daleko od toga da je neproblematična. Veber je želeo da samu nauku učini predmetom stroge refleksije, najpre zato da bi razorio epistemološku naivnost samih naučnika, a zatim i da bi na novi način odredio njihovo mesto u društvu.

Veber prvi problem uočava u povezanosti između pojma i realnosti. S tim je blisko povezan problem odnosa objektivnosti naučnog znanja i njegove vezanosti za određeno stanovište s kog ono polazi. U Veberovo vreme nudile su se dve mogućnosti razumevanja tog odnosa. Liberalni sociolog Karl Manhajm smatra da je sam naučnik granica objektivnosti nauke: naučnik u potpunosti pripada jednoj "nastaloj", pojedinačnoj kulturi i stoga njegovo znanje ne može pretendovati na objektivnost koja bi bila neutralna, u tom smislu da nema neko svoje polazno stanovište. Ovom "sociologističkom" pristupu protivi se novokantovac Hajnrih Rikert koji ne odustaje od stroge objektivnosti kako prirodnih, tako i nauka koje se bave kulturom.

U raspravama o Veberovoj metodologiji postavljalo se pitanje u kojoj meri Veber ide tragom Rikerta.[2] Tačno je da Veber postulira ideal naučne objektivnosti, ali istovremeno on želi i da otkrije kakav smisao uopšte može imati objektivnost na području nauka o kulturi: "Šta ovde znači objektivnost?" (WL: 161). On od Rikerta preuzima ideju da se pojmovi u naukama o kulturi obrazuju na poseban način, putem onoga što je Rikert nazvao "povezivanjem s vrednostima". Pod tim se misli da predmeti sociologije, nacionalne ekonomije i tako dalje, postaju objekti spoznaje ne samo

[2] Upor. G. Wagner/H. Zipprian, "Wertfreiheit. Eine Studie zu Max Webers kulturwissenschaftlichen Formalismus", u: *Zeitschrift für Soziologie* 18 (1989), str. 4-15.

na osnovu toga što postoje, već uvek zahvaljujući tome što se u svetlu neke određene, opštevažeće vrednosti pojavljuju kao *značajni*. Za razliku od biologije, na primer, za koju je i najbeznačajnije živo biće koje se može videti pod mikroskopom jednako vredan predmet proučavanja kao i svako drugo biće, objekti nauke o kulturi nastaju samo na osnovu činjenice da smo mi sami, kako Rikert i Veber na isti način formulišu, "ljudi kulture" i imamo selektivne spoznajne interese. Međutim, već na ovoj tački se Veberov put odvaja od Rikertovog. Za razliku od njega, Veber ne želi da vrednosne ideje, koje su uslov mogućnosti postojanja spoznajnih objekata u naukama o kulturi, razume kao nenarušive "garante objektivnosti".[3] Dok je Rikert, razvijajući svoju misao, sve više težio tome da vrednosne ideje odredi sadržinski, i da ih organizuje u hijerarhijski poredak, Veber odnošenje prema vrednosnim idejama posmatra kao "čisto logičko-formalno stanje stvari":

"Dakle, kada jezikom modernih logičara govorimo kako je spoznaja u stvarima kulture uslovljena vrednosnim idejama onda, nadam se, to ne znači da smo izloženi opasnosti od pogrešnog razumevanja tako grube vrste kao što je mnjenje da kulturni značaj treba pripisati samo *vrednim* pojavama. Prostitucija je kulturna pojava isto kao i religija i novac, i svo to troje su kulturne pojave samo zbog toga što – i u meri u kojoj – njihovo postojanje i njihov istorijski oblik, direktno ili indirektno dotiču naše interese

[3] Ibid., str. 9.

vezane za kulturu, u meri u kojoj podstiču našu želju za znanjem sa stanovišta kojim upravljaju vrednosne ideje; te ideje čine onaj deo stvarnosti, o kojem mislimo posredstvom pomenutih pojmova, za nas *značajnim*" (WL: 180f).

Rikert izbegava klopku sociološkog relativizma po cenu objektivističke metafizike vrednosti koja unapred određuje šta je za društvene nauke značajno, a šta nije. On prihvata objektivizam koji zahteva da se *sve* posmatra ***niodakle***. Veber bira drugačiji put i u igru uvodi jedan novi pojam: on zahteva da nauka i njeni predmeti budu "neutralni u odnosu na sud vrednosti" i pokušava da taj zahtev iznese u strogoj naučno-teorijskoj formulaciji.

"Neutralnost u odnosu na sud vrednosti" za Vebera ne znači da nauka "ne sme da ima bilo početne pretpostavke" ili "stav" (WL: 157, 175). Upravo suprotno: postulat o neutralnosti trebalo bi da objasni kako to da je spoznaja u društvenim naukama neminovno "vezana za 'subjektivne' pretpostavke" (WL: 182). Te "subjektivne" pretpostavke nisu (pre svega) socijalne i sociološke, već spoznajne prirode. Najvažniju od tih pretpostavki sam već pomenuo: svaki rast znanja u naukama o kulturi pretpostavlja da je proučavani predmet "vredan znanja", to jest pretpostavlja kriterijume u skladu s kojima nam se čini da je potrebno i važno istraživanje određenih područja stvarnosti.

Zatim, karakteristične su formulacije koje Veber bira kada uvodi svoj centralni pojam "idealnog tipa". Na primeru neoklasične ekonomije on objašnjava heuri-

stički smisao "konstrukcije" i "misaonih slika", pomoću kojih se misaono zahvataju *verovatni* procesi na tržištima dobara i rada. On uopšteno govori o nužnosti "konstruisanja sklopova koji našu *imaginaciju* dovoljno motivišu" (WL: 192). Veberova razmišljanja ovde se vezuju za konstruktivističku ideju naučne prakse kao "kognitivne delatnosti imaginacije".[4]

Kada uzmemo u obzir ova razmišljanja, onda postulat o neutralnosti u odnosu na sud vrednosti ima sledeći smisao (koji se razlikuje od smisla koji mu se obično pripisuje): ne sme se dozvoliti da *vannaučne konvencije* ("vrednosni sudovi") *blokiraju* fikcionalni, "fantazmatski" element saznajnog procesa. To je jedna strana stvari. S druge strane, međutim, Veber želi da sačuva slobodu čoveka da *živi "nenaučno"* i da se upravlja prema vrednostima i normama kojima stručnjaci ne poklanjaju poverenje.[5] Nauka je deo procesa racionalizacije, procesa koji vodi ka odvajanju različitih životnih poredaka među kojima je nauka sama – pored politike, morala, privrede itd. – tek samo jedna u mnoštvu.

Kada u Veberovim spisima potražimo neku paralelu konceptu neutralnosti u pogledu vrednosnog

[4] To je izraz koji je upotrebio Hajnrih Majer u: Heinrich Maier, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tübingen 1908, str. 282 i d.

[5] Upor. K. Palonen, "Max Weber's Reconceptualization of Freedom", u: *Political Theory* 27 (1999), str. 523-544 (ovde: str. 525).

suda onda u sociologiji vladavine nalazimo pojam harizme, o kome će još biti reči. Naučnoj praksi u kojoj nema vrednosnih sudova, i harizmatskoj praksi vladavine, zajedničko je to što su na "nesvakodnevnoj" distanci u odnosu na postojeće konvencije, kao i to što fasciniraju na specifičan način, onako kako to uvek uspeva nepristrasnosti.

Spoznajno-teorijsko čitanje postulata o neutralnosti spram vrednosnog suda povezano je sa *političko-naučnim* smislom tog postulata. Kako je to Veber 1913. godine formulisao u poznatom izveštaju za Savez za socijalnu politiku,[6] zahtev za "'vrednosnom neutralnošću' sociološke i ekonomske nauke" nije prevashodno usmeren protiv preteranih zahteva za objektivnošću i pogrešnog samorazumevanja naučne prakse koja je navodno "oslobođena od svih pretpostavki", već je usmeren protiv zlokobnog ukrštanja nauke i propagande, protiv onoga što su radili akademski "mandarini" – protiv postupaka koji su posle Veberove smrti dali odlučujući doprinos usponu nacionalsocijalizma.[7] "Vrednosna neutralnost" više se ne tiče samo naučnog *istraživanja*, već naročito i akademskog *podučavanja*. Posebno posle 1914. go-

[6] O nazorima Saveza za socijalnu politiku ("katedarskih socijalista"), koje su 1872. godine osnovali Gustav Šmoler, Adolf Vagner i Lujo Brentano, upor. F. K. Ringer, *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart 1983, str. 134 i d.

[7] Upor. ibid., str. 273 i d.

dine Veber kritikuje, koliko suptilno, toliko i nemilosrdno, akademsku kastu u okviru obrazovanog građanstva, koja samozadovoljno živi daleko od dodira sa stvarnošću, ali zato pretenduje da, daleko prelazeći svoje "stručne kvalifikacije", univerzitetskim studentima pruži totalni i autoritarni odgoj.

Veberovi napadi na "sugerisanje s katedre" i "profesorske propovedi", recimo u slučaju pruskog istoričara i antisemite Hajnriha fon Trajčkea, omogućavaju nam da zamislimo jednu alternativnu sliku univerziteta. U njoj akademski poredak ima specifično etičku funkciju da posredstvom vaspitanja i regrutovanja pomogne uspon jednog određenog tipa ljudi, onog koji je sposoban da u određenim kontekstima "ćuti" o pitanjima vrednosti. Smisao i vrednost institucije nauke, dakle, direktno je vezana za vrednosnu neutralnost i za njen uticaj na formiranje ličnosti unutar modernog pluralizma međusobno suprotstavljenih polja društvenog delanja. Stoga je tek vrednosno neutralna "nauka o stvarnosti" u poziciji da *same* vrednosti, koje su konstitutivne za delanje, učini predmetom istraživanja, te da zasnuje "'realističku' nauku o etičkom" koja obuhvata i ne-racionalne pretpostavke naše današnje umske kulture (upor. WL: 489-540). "Nauka o stvarnosti" zapravo nam kaže sledeće: društvene nauke podučavaju o karakteru društvene stvarnosti koja nas okružuje i prožima; čineći to, one postaju deo tog polja orijentacija u delanju koje same proučavaju. Umesto da tvrde kako su na snazi društvene "zakonitosti" za koje se sme zahtevati da važe nezavisno od subjekata, društvene nauke same postaju moćni kolektivni izvor orijentacija u delanju.[8]

Problem je, međutim, u tome što Veber, kako se čini, brka dva oblika "zagađivanja" nauke: on se okreće protiv profesora koji bi hteli da "postanu vođe (ili reformatori kulture)" i koji manipulišu studentima, a u isti mah, takoreći u istom dahu, kritikuje to što se "javnost pača" (WL: 493) u ono što treba da ostane deo tajnog polja u koje samo naučno istraživanje ima pristupa. Mi bismo danas, bez sumnje, oštrije nego Veber razlikovali ova dva oblika zadiranja u tuđe područje. Danas vrlo dobro znamo da i rezultati "čiste" nauke, to jest nauke koja nema nameru da manipuliše, mogu postati materijal za stvaranje modernih mitova. Tako su se, na primer, pojmovi poput "haos", "globalizacija", pa čak i Veberova "birokratizacija", pojmovi u početku sasvim objektivni i vezani za discipline iz kojih su ponikli, posle nekog vremena preobratili, gotovo neprimetno i ne dajući nam šansu da uvek pokažemo prstom na nekog krivca, u naučne mitove koji nastanjuju našu svakodnevicu i mogu se koristiti za kakve god poželite naučne svrhe.[9]

---

[8] Ovu temu je Tenbruk s velikom jasnoćom razradio. Upor. F. H. Tenbruck, "Die Wissenschaftslehre Max Webers. Voraussetzungen zu ihrem Verständnis", u: G. Wagner/H. Zipprian (ur.), *Max Webers Wisssenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt/M. 1994, str. 367-389.

[9] O pojmu "scientific myths" upor. S. Toulmin, *The Return to Cosmology. Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley, CA 1982, str. 21-32.

U političkom pogledu, Veber želi da postigne dvostruki cilj. S jedne strane, on želi da dodatno osnaži razdvojenost naučnog sektora od laika i samoproglašenih "proroka", a s druge strane teži političkom otvaranju tadašnjih univerziteta.[10] U ovoj tački su na zanimljiv način povezani spoznajnoteorijski i naučnopolitički aspekt zahteva za vrednosnom neutralnošću. Veber očigledno razmišlja o mogućnosti da se političko suprotstavljanje preobrati u naučnu sumnju:

"Jedan od naših najistaknutijih pravnika je rekao, zalažući se *protiv* uklanjanja socijalista sa univerziteta, sledeće: on, kao profesor prava, ne bi mogao da prihvati nijednog 'anarhistu' budući da anarhisti negiraju postojanje prava kao takvog; za njega je taj argument bio dovoljan i konačan. Ja sam potpuno suprotnog mišljenja. Anarhista bez sumnje može biti dobar poznavalac prava. I ako to zaista i jeste, onda upravo njegova takozvana arhimedovska tačka, koja stoji *van* nama samorazumljivih konvencija i pretpostavki, i na kojoj počiva njegovo objektivno ubeđenje (ukoliko je ono iskreno), može da ga osposobi da u temeljnim načelima uobičajenog pravnog učenja uoči probleme koji su promakli svima kojima to učenje deluje samorazumljivo. Upravo je najradikalnija sumnja otac spoznaje" (WL: 496).

[10] Otud Veberovo tvrdoglavo zauzimanje za mlade akademske nastavnike koji su iz političkih ili verskih razloga diskriminisani i nisu mogli da se nadaju da će na nekom nemačkom univerzitetu dobiti *venia legendi*. Najpoznatiji je slučaj jevrejskog intelektualca Roberta Mihelsa, koji je u Hajdelbegu studirao kod Vebera i onda se 1907. godine, s preporukama svog profesora, preselio u Torino.

Zanimljiv je način na koji se Veberova koncepcija znanja uklapa u njegovo "agonalno", konfliktno razumevanje sadašnjosti. Čini se da Veber zastupa stanovište po kome moderne nauke o kulturi imaju zadatak da svoje adresate obaveste gde se pružaju granice (političkog) sporazuma. Kako drugačije razumeti njegovu tvrdnju da nauka treba da pomogne građanima "da sami razmisle o onim poslednjim aksiomima ... od kojih oni nesvesno polaze, odnosno od kojih bi – ako su dosledni – morali poći"? (WL: 151) Time što podstiče na komunikaciju o takvim "poslednjim aksiomima", nauka, kaže Veber, učestvuje u mapiranju polja savremenih društvenih i političkih sukoba. Istovremeno, Veber vrlo konkretno kaže, jednim okom gledajući na *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, u čijem je izdavanju i sam učestvovao od 1904. godine, da je nauka "neutralno tle" na kome čak i ljudi sa različitim idealima treba da su u stanju da "sarađuju". Nauka se bori protiv svake "fanatično pristrasne ograničenosti" koja pokušava da ovekoveči "psihološke ograde" (WL: 158) koje ometaju komunikaciju između političkih protivnika.

U zaključku bi se moglo reći da se u *Sabranim spisima o metodologiji nauke* ukrštaju spoznajnoteorijska i naučnopolitička razmišljanja. Veber analizira prividni paradoks da (u negativnom smislu) "subjektivni" uticaji unutar nauke počinju da deluju upravo onda kada se postavi zahtev za "čisto 'objektivnom' naučnom analizom kulturnog života". Veber kaže, ne ostavljajući nimalo mesta sumnji, da stroga objektiv-

nost ne može postojati budući da svaka naučna praksa počiva na specifičnom "školovanju oka" (WL: 170). Prvi cilj metodologije se stoga sastoji u prevazilaženju "naivne samoobmane stručnjaka" (WL: 181) koji veruje u čistu objektivnost, u svedočanstvo čistog duha ili pak samo pukog oka.

Naredna Veberova meta nije spontana objektivnost onih koji su uskostručni u nekoj naučnoj grani, već je to verovanje obrazovanog građanstva da vlada harmonija između navodno objektivnih ideala kulture i naučne volje za dostizanjem istine. Politički impuls Veberove metodologije polazi iz njegove želje da se oslobodi vezanosti za jedno određeno stanovište (što je karakteristično za obrazovane slojeve građanstva), i da se više ne oslanja na garantije objektivnosti koje ono samo sebi daje. Umesto toga potrebna je snaga za kritičko distanciranje od samog sebe, distanciranje koje bi proces naučne spoznaje zaštitilo od opasnosti da ga pristrasna "stanovišta" iz potaje uzurpiraju. Treba razotkriti, i metodičnom refleksijom zahvatiti "subjektivne pretpostavke" naučnog procesa. Područje nauke treba da se brani od političkog prodora spolja, i od pokušaja države da njome upravlja, a unutar tog područja treba da vlada radikalna kritika. To je obuhvatna *kritička* vizija koja povezuje Veberova spoznajnoteorijska i naučnoetička razmišljanja.

II

SOCIJALNA TEORIJA S RATOM U SVOM SREDIŠTU
Intelektualci, aparati, praktikovanje sopstva

"Racionalnost" i "način života"

Započnimo s jednom tamnom mrljom. Maks Veber je bio, kao što mnogi njegovi savremenici izveštavaju, darovit govornik i sposoban da piše brzo i sadržajno. Međutim, od 1898. do 1902. godine, dok je bio mladi profesor nacionalne ekonomije, objavio je ukupno 36 stranica. U to vreme je, prema sopstvenim rečima, "prolazio kroz pakao": zapao je u tešku nervnu krizu i depresiju koja ga je na kraju učinila potpuno nesposobnim za rad. Mi danas ne znamo mnogo o kliničkim i psihološkim detaljima tog njegovog nervnog sloma, pa to čini dodatan razlog da ga naprosto uzmemo kao cezuru u Veberovom životu, kao razdelnicu između (nedozrelog) "ranog" perioda i (zrelog) "kasnog".[1] U to razdoblje pada i dosta

[1] O radovima Maksa Vebera pre nervnog sloma uporedi članak koji je osnova za sva dalja istraživanja: L. A. Sca i d., "Weber before Weberian Sociology", u: *British Journal of*

važno iskustvo tromesečnog putovanja u Ameriku, na koje je oduševljeni Maks Veber krenuo godine 1904. sa suprugom Marijanom i kolegama Zombartom, Tenisom i Trelčom.[2]

Veber je u Berlinu kraće vreme radio kao vanredni profesor na Pravnom fakultetu, i napustio ga je 1894. godine da bi postao redovni profesor nacionalne ekonomije na Univerzitetu u Frajburgu. Ovo preseljenje je bilo i znak promene u interesovanju – sa prava je prešao na ekonomiju. Januara 1897. godine nasledio je katedru Karla Kniza i postao profesor nacionalne ekonomije i finansija u Hajdelbergu. Tu je pokazao neslaganje sa patrijarhalnim oblicima komunikacije koji su vladali u univerzitetskom miljeu. Marijana Veber, aktivna predstavnica ženskog pokreta u obrazovanim slojevima građanstva, privukla je dosta pažnje kada je već tokom prvog semestra osnovala hajdelberšku sekciju udruženja "Studije za žene, obrazovanje za žene". Maks, koji je posle izvesnog oklevanja podržao svoju suprugu, nadalje se trudio da doprinese promenama u ovoj stvari, otvaranju vrata univerziteta i za žene, kao i labavljenju starih društvenih pravila u krugovima hajdelberških akademika.

Sociology 35 (1984), str. 190-215. O Veberovoj biografiji u toj fazi upor. Douglas Webster, u: W. J. Mommsen/W. Schwentker (ur.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, Göttingen 1988, str. 703 i d.

[2] Za to uporedi divne opise u: Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübingen 1984, str. 292-317, kao i, naročito, G. Kamphausen, *Die Erfindung Amerikas in der Kulturkritik der Generation von 1890*, Weilerswist 2002, Pogl. 5.

Mnogo dramatičniji od sukoba u koje je Veber ušao sa ljudima od autoriteta u akademskim krugovima bio je simbolički značajan raskid sa njegovim ocem, pristalicom i parlamentarnim poslanikom nacionalnih liberala čiji su nazori, i politički i životni, bili pod uticajem Bizmarka. Do konačnog razlaza sa ocem došlo je u leto 1897. godine, a razlozi su bili delom političko-kulturne, delom psihološke prirode. To je dovelo do tako dubokog i dramatičnog unutarnjeg etičkog konflikta da je Veberova bolest po svoj prilici bila time uzrokovana. Istoričarka Ingrid Gilher-Holtej na sledeći način opisuje Veberovu situaciju u Hajdelbergu: "On se odlučno zalaže za ravnopravnost žena, podređuje erotiku racionalnosti morala, a ipak istovremeno *umire* od žudnje za erotikom koja bi bila lišena odgovornosti".[3]

Ova alternativa između prepuštanja životu i "vođenja" života u skladu s etičkim vrednostima, nije samo element Veberove biografije, već je i tema pogodna da se preko nje pristupi Veberovom delu. Veber nauku razume kao oblik prakse koji počiva na specifičnim vrednosnim postavkama. Borba za neutralnost spram vrednosnih sudova je borba za samosvojnost tog naročitog oblika prakse. Nije slučajno što su prvi teksto-

[3] Gilcher-Holtey, u: Ch. Gneuss/J. Kocka (ur.), *Max Weber. Ein Symposion*, München 1988, str. 147; kurziv moj, F. H.

vi koje Veber piše nakon što je iza sebe ostavio poslednju stanicu "putovanja kroz pakao" posvećeni upravo medološkim pitanjima ("Rošer i Kniz i logički problemi istorijske nacionalne ekonomije" ("Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen National-ökonomie"), 1903/1906) i drugi. Volfgang Šluhter čak vidi vezu između laganog Veberovog oporavka početkom 1902. godine i toga što je tada čitao Hajnriha Rikerta ("Granice prirodno-naučnog formiranja pojmova" ("Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begri i d.sbildung") (1902)).[4]

Kako god bilo, treba reći da Veber radi na teoriji o izgradnji pojmova, i u tom njegovom radu već se naziru i ostali motivi njegovog mišljenja. Pada u oči da se sukob etike i estetike, koji je postojao u njegovom životu, može uočiti i u njegovom razmišljanju o metodologiji. Tako u tekstu o "objektivnosti" iz 1904. godine on piše:

"Opis koji ne ide dalje od izgleda onoga što opisuje ima onu specifičnost koju ima i *umetničko* prikazivanje: 'svako vidi ono što mu je srcu drago'; valjani *sudovi* o onome što je predstavljeno uvek pretpostavljaju logičku obradu opaženog, što će reći upotrebu *pojmova*. Moguće je to zadržati *in petto*, što često ume i da poveća estetsku draž, ali na taj način se neminovno umanjuje izvesnost orijentacije čitaoca, a često i samog pisca, u pogledu sadržaja i dometa njegovih sudova" (WL: 209).

---

[4] Upor. W. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Knjiga I, Frankfurt/M. 1988, str. 45 i d.

Veber u ovom kontekstu govori i o "dužnosti nauke da vidi činjeničku istinu" (WL: 155). Time on "objektivnost" bezmalo shvata kao jedan stav prema svetu koji mi subjektivno zauzimamo, pošto smo tako naučeni, i koji, sa svoje strane, ne može objektivno da se utemelji. Kada polemiše sa "optimističkom verom u teorijsku i praktičnu mogućnost racionalizacije stvarnosti" (WL: 185), reklo bi se kako želi da pažnju skrene na dve stvari: najpre na to da naučni racionalizam u svetu nalazi nesvodiv iracionalni "ostatak", a zatim – što je ozbiljnije – da svet *počiva* na takvom jednom "ostatku". I samo kidanje spona koje su društvo i religija nametnuli našim navikama mišljenja, i jezičkim navikama, moguće je zahvaljujući jednoj "poslednjoj" sponi, oličenoj u prihvatanju vrednosti istine. Veber u tom smislu naučnu aktivnost tretira kao asketski trening. Da li je onda čudno što je nakon krize paralelno sa radom na teoriji nauke posegnuo i za temom protestantske etike? Postoje i teorijska veza, i veza u pogledu istorije njegovog rada, između interesovanja za strožu pojmovno-logičku metodologiju u društvenim naukama, s jedne strane, i interesovanja za puritanizam i "metodičnost u vođenju života", što su teme koje spadaju u sociologiju religije, s druge strane. Veber je zainteresovan za razvoj racionalne metode, a istovremeno su "metodi" privilegovani predmet njegovih spisa: metodi intelektualno-praktičnog "vođenja života".

Ovim smo otvorili pitanje tematskog jedinstva Veberovog dela koje nam je ostalo samo u fragmentar-

noj formi. To pitanje je naročito zanimalo Vilhelma Henisa koji je odbacio shvatanje koje se može pročitati u svim udžbenicima iz sociologije, da je centralna tema Veberovog dela razvoj zapadne "racionalnosti", te pokušao da kritikuje tu "pretpostavku, o kojoj se nikada nije diskutovalo", i konačno došao do zaključka da se tema "načina života", koja pripada sociologiji religije, nameće kao centralni pozadinski motiv koji je kod Vebera uvek bio prisutan i provocirao ga.[5] Niko neće dovoditi u pitanje tvrdnju da tema načina života ima enorman značaj za Vebera, ali Henisova interpretacija je polemička zato što on toj temi prilazi tako što je usmerava *protiv* Veberove političke sociologije, pa čak i protiv njegove teorije delanja.

"Jer – samo da jednu stvar pomenem – iza 'delanja' stoji: čovek" (WL: 530). Rečenica poput ove čini se da daju Henisu za pravo da pretpostavi kako *ispod* društvenog delanja i njegove "racionalizacije" postoji antropološka baza koju Veber želi da ispita. Tačno je da Veber iza i izvan opazivog ponašanja pojedinaca i kolektiva vidi na delu duhovni uzrok, to jest "smisao" i uvek određenu "krajnju vrednost" koja leži u osnovi različitih motiva koje akteri imaju. "Iza" postupaka subjekta stoji smisao koji on u svoje postupke "smešta"

[5] Upor. W. Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tübingen 1987, str. 3-58. Henis kritiku usmerava pre svega na Tenbrukov tekst: F. H. Tenbruck, "Das Werk Max Webers", u: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1975), str. 663-703.

(WG: 4, 13 i d.); "iza" tog poslednjeg smisla pak krije se "demon" koji, kako se Veber metaforički izrazio u tekstu "Nauka kao poziv" ("Wissenschaft als Beruf"), "drži u rukama konce njegovog života" (WL: 613). Čini se da ovde Veber mistifikuje izvore socijalnog delanja time što na mesto subjekta koji autonomno postupa stavlja "demona" koga je teško dokučiti. Međutim, ovakva interpretacija promašuje suštinu "problema" kojim se bavi Maks Veber.

Naime, Veber se od mnogih svojih savremenika razlikuje upravo po tome što se opire "verovanju u iracionalnost, specifičnu za čovekovo delanje, ili pak čovekovu 'ličnost'" (WL: 64). On, na primer, polemiše protiv pojmova "duše" i "stvaralačke sinteze", kojima je operisao uticajni lajpciški psiholog Vilhelm Vunt. U vreme pre Prvog svetskog rata teoretičari poput Vunta, ili Karla Lamprehta, stekli su ugled radeći na holističkoj, "obuhvatnoj" koncepciji odnosa individue i društva. S jedne strane se ogradivši od mističkog pojma zajednice, a s druge od anglosaksonskog individualizma i njegovih izvora u teoriji ugovora, oni su pokušali da razviju racionalan pojam zajednice. Celina jednog društva, ili jedne kulturne epohe, predstavlja, prema ovom stanovištu, statistički proračunljivu i stabilnu veličinu, dok je ponašanje izolovanih delova, to jest individua, u suštini nepredvidivo i neproračunljivo.

Veber od ovog pristupa preuzima povezivanje delanja individue i društvene "celine", koje počiva na teoriji verovatnoće, ali zato statičku pravilnost ne sme-

šta tek na ravan društva, već je nalazi u delanju pojedinaca. "'Proračunljivost' prirodnih procesa u sferi prognoze vremenskih prilika, na primer, daleko je manje pouzdana od 'proračuna' u pogledu postupaka nekog našeg poznanika" (WL: 64 i d.). Kada nam ovo postane jasno, onda nas više neće čuditi što je Veber "temeljne sociološke pojmove", kao i temeljne pojmove sociologije prava i vladavine, orijentisao prema probabilističkom pojmu "šanse". Veberovska sociologija je "razumevajuća sociologija" utoliko što opazivo ponašanje ispituje pozivajući se na motive koji su u tom ponašanju delatni (recimo, na političku poslušnost/"veru u legitimitet"); istovremeno, ona računa sa "šansom" da će "delanje zaista... s učestalošću koju možemo manje ili više precizno navesti... ići tokom za koji se čini da odgovara njegovom smislu" (WG: 6).

Veoma je lako pogrešno protumačiti koncepte "razumevanja" i "učestalosti" sociološki zanimljivog delanja. Najpre da kažemo nešto o "razumevanju": tu nije reč o intuitivnom shvatanju skrivenih pokretačkih sila, onako kako to radi psihoanaliza. Jednako je netačna pretpostavka da Veber smatra kako društvenim delanjem iz pozadine upravljaju subjektivne namere. Štaviše, Veber je zainteresovan za opis delatnih orijentacija znajući da se subjekti uglavnom ne orijentišu, odnosno da se samo delom orijentišu prema sopstvenim, unutrašnjim namerama, a da koriste različite putokaze koji postoje u predhodno strukturiranim poljima u kojima se kreću zajedno sa drugim subjektima. Strogo uzev, Veber nikada ne govori o konkretnim postupcima budući da se oni ne mogu u potpunosti opisati. Realni postupci nisu, na primer, "ciljno-racionalni", već se samo mogu *razumeti* kao ciljno-racionalni ukoliko, dok ih posmatramo, uzmemo u obzir orijentacije koje su tipične za datu kulturu.

"Učestalost" sociološki zanimljivog delanja može se odnositi na dve stvari; ili na princip ponavljanja istog obrasca ponašanja *po vremenskoj osi*, ili na princip *socijalne distribucije* tog obrasca. Koncept načina života nadovezuje se najpre na prvi od ova dva značenja i označava cirkularni menadžment sopstva koji pretpostavlja – ali i sam stvara – konstantne orijentacije u delanju. Akteri tog menadžmenta sopstva su, istorijski gledano, najpre individue i male grupe (sekte). Onaj način življenja, koji povezuje unutrašnje i spoljašnje elemente, "etiku" i "svet", razlikuje se od svake "*spoljašnje* životne navike" (WG: 236). Za način života na Zapadu, kojim se Veber bavio, karakteristično je da ga formiraju vanekonomske, preciznije "religijske moći" (RS I: 12), ali se on može naći u sasvim različitim "sferama" društva. Postoji etičko-religijski ili birokratski, kao što postoji i "ekonomski način vođenja života" (WG: 239). Stoga se može reći da se pojam načina života odnosi ravnodušno prema razlikovanju na kome Veber temelji svoju sociologiju, na razdvajanju "privrede" i "društva".

Ovaj uvid nam pomaže da na dobar način razumemo "Prethodnu napomenu" koju je Veber pripremio za prvi tom *Sabrani tekstovi iz sociologije reli-*

gije (Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie), štampan 1920. godine. Tu on ovako skicira svoj centralni istraživački interes:

"Tako najpre opet ovo postaje važno: spoznati, i objasniti nastanak specifično okcidentalne *vrste*, i unutar nje modernog racionalizma. Osnovno značenje privrede zahteva da svaki takav pokušaj objašnjenja vodi računa prevashodno o ekonomskim uslovima. Ali on ne sme da zanemari i obrnuti kauzalni odnos. Nastanak ekonomskog racionalizma zavisi od racionalne tehnike i racionalnog prava, ali isto tako i od sposobnosti i sklonosti ljudi da usvoje određene vrste praktičko-racionalnog *vođenja života* (...) U prošlosti su, kada je reč o formiranju određenog načina života, među najvažnije elemente spadale magijske i religijske moći, te etičke predstave o dužnostima koje proizilaze iz vere u te moći" (RS 1: 12).

"Elementima koji formiraju" način života Veber se bavio mnogo pre nego što se njegovo istraživačko interesovanje okrenulo ka analizi uspona zapadnog oblika života, to jest pre studije *Protestantska etika i duh kapitalizma (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus)* koja spada u domen istorije religije. U tom tekstu se jasno vidi da su sile koje formiraju stil života ne samo vanekonomske prirode, već da često nastaju na samim ivicima "društva", recimo u miljeu sekti. Veber gotovo da "zaobilazi"[6] pojam "društva", a kasnije umesto njega upotrebljava formulaciju "društveni poredak i društvene moći". U *Protestantskoj etici* postoje formulacije na osnovu kojih je jasno da nije samo racionalni pojedinac, već je i samo "društvo" jedna novina unutar istorije: jedno novo agregatno stanje socijalnog. Društvo, prema shvatanju konvencionalne sociologije, uvodi red i disciplinu, ali red i disciplina su izvorno elementi života u kome postoji praktikovanje sopstva – života najpre manjih, a onda većih kolektiva.

[6] Upor. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Knjiga 1, a.a.O., str. 26, kao i Knjiga II, Frankfurt/M. 1988, str. 631. Upor. H. Tyrell, "Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne 'Gesellschaft'", u: Wagner/Zipprian (ur.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, a.a.O., str. 390 i d.

Veber opisuje početke racionalnog načina življenja, koje nalazi još u ranom XVI veku, i kaže kako on počiva na izgradnji "psiholoških nagona" koji "pojedinca *drže vezanog*" za racionalnost (RS I: 86). Način života, dakle od, samog početka podrazumeva i lokomotivu i tračnice, on aktivira motivacione energije, i u isti mah individuu čvrsto drži na kursu. U pojmu načina života ukršteni su elementi uzdizanja i ograničavanja, zatim institucionalni i "unutrašnji" elementi. Ti izvorno ukršteni elementi se okom istorijskog razvoja odvajaju jedni od drugih. Razvoj započinje asketskim samovaspitanjem evropskih monaha i pripadnika protestantskih sekti, a na njegovom kraju nalazimo "društvo" koje tek tada stupa na scenu kao apstraktna moć nasuprot individui i vaspitava je. Studija o protestantizmu mogla bi se ukratko opi-

sati kao Veberov uvid u objektivnu ironiju istorije – subjektivni smisao se pretvara u slepu "sudbu", a sloboda u determinizam:

"Puritanac *je želeo* da bude čovek svoje profesije – mi to moramo da budemo. Kako je askeza izašla iz monaških ćelija i nastanila se u profesionalnom životu, te počela da upravlja svetovnom moralnošću, učinila je ono što je bilo do nje da se izgradi moćni kosmos modernog privrednog poretka; taj poredak je vezan za tehničke i ekonomske pretpostavke mehaničko-mašinske proizvodnje ali on *ne* određuje životni stil samo onih koji privređuju već nadmoćnim pritiskom oblikuje, i verovatno će oblikovati sve dok se potroši i poslednji ostatak pogonskog goriva, životni stil svih koji su rođeni nakon što je taj privredni poredak nastao, i koji su stoga deo njegovog pogona" (RS 1: 203).

Teze o uticaju reformisanog hrišćanstva na našu civilizaciju od najvećeg su značaja za pravilno razumevanje veberovske sociologije, kao i njegovog političkog svetonazora. U njegovim ranim razmišljanjima o sociologiji religije postoji nedvosmislena antiautoritarna oštrica, usmerena protiv tadašnje političke situacije u Nemačkoj. Njemu se činilo da je moguće uočiti u Velikoj Britaniji, a naročito u Sjedinjenim Državama, koje je Maks sa Marijanom Veber i kolegama posetio 1904. godine, koje to *političke* prednosti imaju kalvinističke, ili na drugi način protestantizmom obojene kulture. U pismu protestantskom teologu Adolfu fon Harnaku on iznosi svoje ubeđenje da su individualistički duh ljudskih prava

i "američka sloboda" delo puritanskih sekti.[7] Na drugom mestu skreće pažnju na kalvinistički prezir prema "obožavanju kreatura" koji je u osnovi "slobodnijeg (...) stava Engleza prema svojim velikim državnicima" (RS I: 99) nego što je to slučaj u Nemačkoj.

Uprkos ključnoj ulozi *Protestantske etike*, centralni motivi Veberove sociologije se ne mogu naći u tom tekstu. Doduše, Veber je nastavio da se bavi problemima izloženim u studiji o protestantizmu i kasnije, kada se vratio radu na uporednoj sociologiji (rezultati toga su izloženi u tekstu "Privredna etika svetskih religija" ("Wirtschaftsethik der Weltreligionen")). Ali isto tako je analizu procesa racionalizacije sve više širio na područja života izvan religije, naročito na ona koja se tiču političke vlasti. Pored odnosa religije i privrede tema postaje i odnos privrede i vlasti. Veber "samosvojnost" razvoja društva u Evropi, do čijeg rasvetljavanja mu je stalo, više ne povezuje samo sa ekonomskim, već i sa naučnim, umetničkim i političkim razvojem. To povezivanje mnoštva životnih poredaka na osnovu njihove "zapadnjačke" specifičnosti naći će svoj izraz, osim u raspravi o privrednoj etici svetskih religija, i u rukopisima pod naslovom *Privreda i društvo (Wirtschaft und Gesellschaft)*, objavljenim posle Veberove smrti.

[7] Pismo od 12. januara 1906, citirano prema: W. J. Mommsen, *Max Weber*. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt/M. 1974, str. 83.

U pismu svom izdavaču Paulu Zibeku, Veber 30. decembra 1913. godine kaže da "ima gotov plan kako da predstavi svoju zaokruženu teoriju u kojoj se velike forme zajednice, od porodice i domaćinstva do etničke zajednice i religije, dovode u vezi sa privredom... konačno jedno obuhvatno sociološko učenje o državi i vlasti". I na to ponosno dodaje: "Smem da tvrdim da ne postoji ništa tome slično, da nisam imao nikakav 'uzor'...".[8]

Fragmenti, koji su ostali iz različitih faza tog rada (i koji su u međuvremenu na nov način aranžirani u okviru "Izdanja Maks Veber"), pokazuju da je cilj njegovih istraživanja bio pre svega "idealtipska" karakterizacija univerzalnih formi zajednica, od porodice do nacije (izgradnja pojmova), a zatim i komparativno određenje istorijskog razvoja koji vodi do "uspona Zapada" (primena pojmova). Suština Veberovih tvrdnji mogla bi se na ovaj način sažeto izraziti: za njegov postupak karakteristično je pre svega odbijanje, motivisano teorijom delanja, da se bilo koji veliki subjekt poput države, klase ili naroda, pojmovno "osamostali". To vodi odbacivanju pojma društva, ali isto tako i modela teleološkog napredovanja budući da uspon zapadnih poredaka i moći (naročito u privredi, pravu i nauci) tumači preko diskontinuirane, kumulativne dinamike koja postoji istovremeno na više koloseka. Za razliku od studija o protestantizmu, na koje ću se još kasnije osvrnuti, Veber sada polje analize širi tako da ono sada

[8] Citirano prema: Schluchter, Knjiga II, a.a.O., str. 276

obuhvata i psihološke i mentalne činjenice, a njegova analiza se bavi i socio-strukturnim i geopolitičkim kočnicama i pokretačima u razvoju različitih kultura.

Tako Veber stiže do slike Zapada na kojoj idealne i transcendentne pokretačke energije na specifičan način prožimaju profano organizovana područja delanja, i predstavljaju njihov oslonac. Na Orijentu su postojala carstva, a na Zapadu politički pokušaji obuhvatne kontinentalne integracije svih socijalnih jedinica nikada nisu uspeli, i zbog toga je zapadna kultura u genealoškom pogledu posebna. Na Zapadu su se vekovima izgrađivale visoko integrisani delatni entiteti, sposobni da se sami orijentišu (nacionalne države, privatna preduzeća, sekte, i konačno, individue), i da barem delimično izmaknu kontroli i upravljanju spolja, to jest s nekog višeg nivoa. Na ovaj način dinamizirana okcidentalna civilizacija postala je dugovečna zahvaljujući postupnoj racionalizaciji odnosa razmene, saradnje i sukoba između pluralizovanih "moći". Ova racionalizacija odnosa između individua, učesnika na tržištu, država i tako dalje, dovodi do uspostavljanja poretka. Takođe, kaže Veber, ona je dvodimenzionalna: najpre sistematski doprinosi tome da se u većoj meri poštuju pravila (u pravu i upravljanju), a zatim doprinosi i boljem situacionom snalaženju u izuzetnim i "nesvakodnevnim" okolnostima (na tržištu, u umetnosti i politici).[9]

[9] Na ovaj aspekt dvodimenzionalnosti ukazuje H. F. Spinner, *Der ganze Rationalismus einer Welt von Gegensätzen*, Frankfurt/M. 1994.

Pre nego što rasvetlim pojedine detalje iz obimnih Veberovih spisa, želim da preko dve odrednice sažmem dosad iznesena upućivanja na odnos "racionalnosti" i "načina života". Kao prvo, Veber se, u skladu sa tendencijom njegove metodologije, okreće protiv ideje da postoji samo jedan, singularni pojam uma, i polazi od pretpostavke da postoji mnoštvo racionalnosti, to jest mnoštvo gledišta koje mogu poslužiti kao početna tačka sistematičnog i "konsekventnog" mišljenja i delanja neke grupe. U ovaj kontekst je uključen i jedan gotovo "ratni" element: "'Racionalizam' je istorijski pojam koji u sebe uključuje svet suprotnosti..." (RS I:62).[10]

Kao drugo, za Veberov stil mišljenja karakteristično je da se racionalnost preokreće u fatalizam, a sloboda u prisilu. Dominantna racionalnost, koja stoji u osnovi "samosvojnosti" društvenog razvoja u Americi i Evropi, ne potiskuje sudbinske sile protiv kojih je prosvetiteljstvo nekad ustalo – već naprotiv, ona proizvodi novi fatum. Tako iz slobode puritanaca nastaje "kavez potčinjenosti", iz slobodnog preduzetništva nastaje birokratija, iz onog socijalno uslovljenog nastaje nešto neuslovljeno i apsolutno. "Ništa nije nedoslednije od najveće doslednosti zato što ona stvara neprirodne fenomene koji se na kraju *preokreću u svoju suprotnost*".[11] Upravo moderni svet, sa svojim aparatima, partijama, kasarnama, rasporedima i tehnologijama, ceo ovaj potpuno socijalno uslovljeni svet pretvorio se u nešto apsolutno, u nešto "od čega se ne može pobeći". Ono što je počelo sa vrlinama i slobodama puritanaca, završava u "čelično čvrstim kavezima" modernog kapitalizma, te "sudbinske moći" (RS I: 4, 524).[12]

[10] U studijama o protestantizmu se kaže: "Čak bi se i život mogao racionalizovati sa sasvim različitih početnih stanovišta, a onda i u različitim pravcima" (RS I: 62)

[11] Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*.

GENEALOGIJA NEMORALA

Već se u studijama o protestantizmu može videti da je Veberova sociologija u značajnoj meri teorijski "centrirana prema ratu". Veliki deo tih studija je posvećen genealogiji "morala" u dvostrukom smislu reči, to jest posvećen je nastanku jednog određenog etičko-religijskog rigorizma (koji je imao svoje društvene posledice), ali i morala u ratno-psihološkom smislu "postojanosti". Drugim rečima, puritanizam je potpomogao nastanak kako ekonomskih tako i političkih vrlina koje pokazuju "srodnost po izboru" sa uslovima u kojima je živeo novonastali građanski sloj. Kao primere nosilaca takvih vrlina Veber navodi Bendžamina Frenklina, jednog od vođa američke borbe za nezavisnost, i Olivera Kromvela, koji je isto-

[12] O aktuelnom pretumačenju ove Veberove misaone figure upor. A. Honneth, "Organisierte Selbstverwirklichung. Paradoxien der Individualisierung", u: isti. (ur.), *Befreiung aus der Mündigkeit*.

vremeno i živi primer herojskog elementa u puritanizmu:

"Zahvaljujući asketskom principu 'samokontrole', puritanizam je otac i moderne vojne discipline... Kromvelovi 'ironsides', koji sa otkočenim pištoljima u ruci, ali ne pucajući, oštrim korakom napreduju ka neprijatelju, superiorni su ne zbog svoje derviške strasti, već naprotiv zbog svoje trezvene samokontrole, zahvaljujući kojoj vođa može njima da upravlja u svakom trenutku; suprotno tome, svako viteško obrušavanje 'cavaliers' završava tako što se raspadnu na atome" (RS I: 117, nap. 4)

Nadovezujući se na rečeno o sociologiji religije i sociologiji vlasti sada ću se još jednom osvrnuti na problem "uloge oca" koju je puritanizam igrao u odnosu na centralne elemente modernog načina života. Cilj mi je da još jednom identifikujem crvenu nit koja se provlači kroz celokupno Veberovo delo.

Najpre bi se, rezimirajući, moglo reći da je za Vebera od centralnog značaja, to jest da je srž "pitanja koje on postavlja", pitanje načina života, to jest racionalizacije načina života. Centralno je, pre svega u tom smislu što Veber ispitivanje racionalizacije slika sveta zanemaruje u korist ispitivanja procesa racionalizacije u domenu životnih praksi. Vebera zanima kapitalistički "duh" – no ne "kako se on izgrađuje u glavama ljudi, već kako se artikuliše kroz ponašanje".[13]

[13] Kako to kaže Rihard van Dilmen u: Gneuss/Kocka (ur.), *Max Weber*, a.a.O., str. 101).

Filozofski pojam racionalnosti je sada opterećen "tehničkim" i "materijalnim" konotacijama i u tom smislu je raščaran.

Dalje, Veber otkriva da ono o čemu žudi da što više zna – "posebnost razvoja na Zapadu" – obuhvata ne samo privredne i moralne činjenice, već i totalitet kulture. To postaje jasno u "Prethodnoj napomeni" za spise iz sociologije religije, napisanoj 1920. godine, u kojoj se kao specifičnost zapadnog razvoja nabrajaju ne samo staleška država, racionalna organizacija državnih službi i moderne knjigovodstvene procedure za izračunavanje dobitaka, dakle ne samo to već i klasicistička centralna perspektiva u slikarstvu, kao i, recimo, "racionalna upotreba gotskog luka kao sredstva da se svod podeli na segmente i da se prostor bilo kog oblika stavi pod krov..." (RS I: 2).

Stoga je isuviše uska pretpostavka da je Veberu stalo samo do nastanka modernog kapitalizma i oblika organizacije koji u njemu postoje. Očigledno da *eksplanandum* njegovih istraživanja obuhvata više od jedne ekonomske forme, to jest obuhvata "celokupan lik" jedne civilizacije. Budući da rane studije protestantizma nemaju za cilj objašnjenje samog modernog kapitalizma, već jedino "duha kapitalizma", one daleko zaostaju za Veberovim zrelim istraživačkim programom. *Protestantska etika* ne pokušava da posredstvom "religije" objasni uspon "kapitalizma". Veber ne koristi niz ideja da bi objasnio postojanje jedne materijalne strukture, već on ispituje kauzalne veze između *dve vrste ideja*, između *religij-*

skih ideja o iskupljenju, kakve postoje u asketskom protestantizmu i naročito kalvinizmu, i ***etičkih*** maksima rane buržoazije koja više nije orijentisana na "štedljivu" brigu o posedu već na "sticanje".[14] "U ekonomskom pogledu racionalan način života" (RS I: 195), kakav je bio život puritanaca, prožet etičkom idejom "poziva", nije samo ono što treba da objasni nastanak modernog kapitalizma, već je i sâmo predmet objašnjenja, i u tom objašnjenju religijske dogme dobijaju ulogu ***eksplanansa***.

U ovom kontekstu Veber podvlači značaj kalvinističkog učenja o predestinaciji budući da ono stvara psihološku potrebu za subjektivnom izvesnošću da ste i vi izabrani. Ova je potreba dodatno dramatizovana time što se crkva više ne shvata kao institucija koja deli milost, i može da ponudi oprost: Bog se beskrajno udaljio od čoveka i mi ne raspolažemo više nikakvim magijskim ili sakralnim sredstvima kojima bismo mogli da ga "privučemo". Zbog takve situacije, kaže Veber, pojedinac postaje usamljen i "napet", kao nikada dosad u istoriji ljudskog roda. Pošto se blaženstvo očigledno više ne "poklanja", niti se dobrim delima može "kupiti", ostaje da se vlastito stanje milosti spozna putem metodičnog rada na sticanju, rada koji je sam sebi cilj i "poziv". Onostranost

[14] Suprotnost između "sticanja" i "ekonomisanja", onako kako ih shvata sociologija privrede, može se podvesti pod suprotnost između "materijalne" i "formalne" racionalnosti, o tome upor. WG: 46 i d., 53.

je daleka i nedostupna, i ***unutarsvetovno*** dokazivanje postaje znak da ste izabrani. Puritanac ne radi da bi živeo, već zato što je čuo "poziv" i zbog njega se ***odrekao*** čari zemaljskoga života – "čašice pred spavanje, druženja uz kafu i laganog tempa života" (RS I: 51). U religijskoj semantici asketskog protestantizma subjektivna izvesnost da je neko izabran direktno je vezana za samouverenost na socijalnom planu, proistekla iz "psihofizike" metodičnog rada u profesiji.

Pre nego što je počeo da se bavi širokim ***socijalnim*** posledicama asketskog karaktera ranokapitalističkog privrednog genija, Veber se bavio proučavanjem "karakteroloških posledica" (RS I: 181) izvesnih religijskih ideja. Tako nalazimo kauzalni niz od tri, ili čak četiri karike, u kome protestantizmom inspirisana etika građanskog ***homo economicusa*** zauzima mesto u sredini.[15] Veber najpre opisuje religijske premise asketske ideje poziva kod Lutera i Kalvina, da bi tek onda, ***u drugom*** koraku, izneo procenu o uticaju te ideje na etiku preduzetnika koji pripada građanskom sloju.[16] Od toga, opet, treba razlikovati kauzalni odnos koji postoji između kapitalističkog "duha" i kapitalizma samog kao društvene "forme". Međutim, Veber

[15] Upor. G. Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's Protestant Ethic*, London 1983, str. 55 i d.

[16] Upor. RS I: 162 i d. Ta druga kauzalna veza je veoma jaka. Ponekad se stiče utisak kao da su protestantske ideje o dokazivanju i pozivu gotovo identične sa "duhom kapitalizma" (upor. RS I: 202 i d.).

nije sasvim ubeđen da je upravo ovaj *treći* korak izvodiv, to jest da je moguće dokazati kako je etika, koju je protestantizam inspirisao, specifičan i nužan *uzrok* nastanka modernog kapitalizma.

Iako, za razliku od nekih svojih savremenika, nikada nije otvoreno formulisao *nameru* da "psihologizuje" kapitalizam, čini se da je on plauzibilnom smatrao – i čak plauzibilnom učinio – tezu da kapitalistički duh vrši izvestan nezavisan uticaj.[17] Pri tom on svoje pretpostavke o kauzalnom dometu moralnih faktora formuliše izuzetno oprezno. Kritika Vebera, kakva se može u poslednje vreme čuti među onima koji iz ekonomskog ugla proučavaju razvoj društva, ne pogađa svog adresata. Kritičari podsećaju, recimo, da su neke istočnoazijske zemlje, u kojima vlada konfučijanizam, budizam ili šintoizam, umele da naprave neočekivane skokove u razvoju kapitalizma. Međutim, sam Veber je zastupao tezu da se moderni kapitalizam samo u početnim fazama svog svetsko-istorijskog pohoda oslanjao na etičke resurse, te da se, jednom konsolidovan, "emancipovao od starih oslonaca" (RS I: 56). Kao i u sociologiji vlasti, tako i u sociologiji privrede, Veber pravi jasnu razliku između *nastajanja* nekog

[17] Upor. argumente iznesene u Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit*, a.a.O., str. 47-51. Eksplicitan zahtev da se ekonomske epohe "psihologizuju" postoji, recimo, kod lajpciškog istoričara kulture Karla Lamprehta, koga je Veber oštro kritikovao ("Biopsychologische Probleme", u: *Annalen der Naturphilosophie* 3, 1904).

poretka, tokom kojeg su vrednosno-racionalni motivi nužan oslonac, od *načina njegovog funkcionisanja*, koji od pojedinaca traži još samo rutinu i poslušno učestvovanje. Umesto da zavisi od uspostavljanja normi, kapitalizam "pojedincu, ukoliko je taj pojedinac uhvaćen u mrežu tržišta, nameće norme privrednog delanja" (RS I: 37).

Nešto je snažniji argument kritičara koji razvoj društva proučavaju iz ugla istorije i koji preduslove za razvoj – kako one institucionalne, tako i one vezane za strukturu društva – procenjuju kroz poređenje sa "duhovnim" elementima. Pretežno katolička Belgija, katolički sever Francuske i Katalonija, rano su industrijalizovani, dok su područja pod uticajem protestantizma, recimo istočni deo Prusije, dugo privredno zaostajala. Ovakvi istorijski nalazi možda ne ugrožavaju suštinu teze o protestantizmu, ali mogu da se upotrebe protiv premisa od kojih, kako se čini, polazi mladi Veber. Međutim, nakon "drugog prodora", sam Veber proširuje okvire analize Zapada: *najpre* tako što više pažnje posvećuje onim elementima društvenog razvoja koji nisu vezani za religiju, počev od pravnog sistema, vojnih i upravljačkih struktura pa sve do "individualističkog" feudalizma zapadnog srednjeg veka;[18] *potom*, tako što proširuje taj okvir i

[18] Uporedi, o toj temi uopšteno: R. Collins, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge 1986, str. 19 i d.; Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Knjiga II, a.a.O., str. 382 i d.

time objašnjenju razvojnog puta religije pridodaje i nereligijske elemente i prelazi na analizu makroskopskih *konstelacija* u kojima religijske ideje ne zaokupljaju ništa više pažnje nego društvene strukture i interesi.[19] Na taj način se menja relativna težina ideja unutar istorije društva: asketski protestantizam može imati nezavisan kauzalni učinak tek na temeljima već postojeće gradske strukture koju su oblikovale zanatlije i trgovci iz "srednjeg staleža", strukture kakve su već postojale pre svega u Engleskoj, Škotskoj i Švajcarskoj. Tvrdnje kasnog Vebera mogu se tumačiti i ovako: racionalna ekonomska praksa, koja je već na delu, snažno će se *intenzivirati* ako – gotovo kao neki dodatak – dobije novi, religijski smisao, smisao koji donosi reformu u načinu života.[20]

Stvarna ograničenja *Protestantske etike*, koja se tiču njenog sadržaja, treba tražiti na drugom mestu. Dosta je kritikovana, naročito u poslednje vreme, Veberova teza o kontinuitetu između monaške askeze u manastirima i puritanizma. Veber kaže da je reformisano hrišćanstvo samo uklonilo "branu" koja je

[19] Upor. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, a.a.O., Knjiga II, str. 201 i d., kao i način na koji Veber sam to određuje u "Prethodnoj napomeni", RS I: 12 i d.

[20] Upor. Collins, *Weberian Sociological Theory*, a.a.O., str. 33; Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit*, a.a.O., str. 92-113. – Kritik daran, bei Weber überhaupt "eine Alternative zwischen Institutionen und Motiven aufzurichten", übt Schluchter, Religion und Lebensführung, Knjiga II, a.a.O., str. 266, nap. 12.

svakodnevni život u srednjem veku štitila od toga da se "askeza prelije" (RS I: 119f) iz manastira. Ova plastično formulisana teza može se naći i u knjizi *Privreda i društvo*:

"'Metodičan' život: racionalni oblik askeze ... krenuo je iz manastira i osvojio čitav svet. Asketska sredstva su u principu ista: odbacivanje svakog taštog obožavanja sebe samog ili nekog drugog stvorenog bića, feudalne arogancije, 'lakomislenosti' i svakog suvišnog razbacivanja novca i vremena, zatim odbacivanje erotike ili svega drugoga što odstupa od racionalne orijentacije prema Božjoj volji i slavi, a to znači: racionalnog rada u privatnom pozivu i u zajednici uređenoj prema Božjim nalozima" (WG: 719).

Protiv ovoga se može reći da stvarni puritanci nisu bili ti koji su u svet doneli i raširili monaški stil života, već su naprotiv težili postizanju ravnoteže između trezvenosti i spontanosti koja podrazumeva i erotiku (ukoliko je vezana za bračnog partnera): "Veber se potpuno prevario barem u jednoj stvari: puritanizam je do dna prožet etikom koja je afirmativna prema svetu. Kada govore iz perspektive puritanske filozofije braka, koji za njih predstavlja jedno od najvažnijih područja života, propovednici i teolozi zahtevaju spontanu radost, spajanje seksualnog zadovoljenja i uživanja... Puritanizam stoga ne može biti potpuno asketska religija".[21] Očigledno da je Veber veći purita-

[21] E. Leites, *Puritanisches Gewissen und moderne Sexualität*, Frankfurt/ M. 1988, str. 99.

nac od puritanaca kada njihove životne ideale predstavlja kao ideale koji podrazumevaju potpuno negativan odnos prema svetu.

Kao zaključak se nameće da protestantska etika ne sadrži ni "celog" Vebera, niti sva pitanja koja su postavljena u njegovom delu. Već su *eksplanandum* ("privredno racionalan način života") kao i *eksplanans* ("magijske i religijske moći") na svoj način ograničeni, a naročito su sporni neki od zaključaka koje Veber izvodi. Studije o protestantizmu su značajne iz drugih razloga. Iako su neka njegova objašnjenja nezadovoljavajuća, Veber zaslužuje pohvalu za skretanje pažnje na neke društvene fenomene koje treba objasniti. Verner Zombart se divio Marksu zato što je ovaj "znao da majstorski postavlja pitanja",[22] a iz istog razloga se mogao diviti i Veberu. Veber stavlja pod znak pitanja nešto što se dotad smatralo samorazumljivim – na korist orijentisani subjekt klasične i neoklasične ekonomije. Tako pod znak pitanja dolazi i polazna tačka teorijske nacionalne ekonomije, i postaje, zapravo, završna tačka jednog istorijskog razvoja; pri tom "individua" više nije nerazorivo kompaktna, i proglašava se za mesto praktikovanja sopstva.

Veber je drži podalje od samorazumljivosti modernog društvenog života barem utoliko što ne gubi osećaj za "*ono iracionalno* u tom načinu života u kome

[22] Citirano prema: Hennis, *Max Webers Fragestellung*, a.a.O., str. 43, nap. 51.

je čovek tu zbog društva, a ne obrnuto" (RS I: 54). Njemu cilj nije samo da pokaže na koje se unutrašnje motive može svesti opazivo ponašanje, već on želi i da te motive dešifruje kao znake jednog specifičnog "duha". Verovatno je prvi stvarni Veberov prodor posle nervne krize s početka XX veka bio to što je došao do sledećih otkrića: 1. kapitalizam poseduje nešto poput mentaliteta koji ostavlja traga na čoveku i utiče na njegovo "unutrašnje uobličenje" (SS: 470), 2. taj kapitalistički mentalitet se razlikuje od gusarske etike jednog Odiseja (RS III: 59) – što je razlika, koju autori *Dijalektike prosvetiteljstva* više nisu pravili[23] – i konačno, 3. taj mentalitet treba istorijski objasniti.

Suština tog mentaliteta se sastoji u omalovažavanju svih "tradicionalnih" i "afektivnih" elemenata, i to u korist "ciljne racionalnosti" koja od tada pa nadalje upravlja životom. Strogo uzev, "ciljna racionalnost" govori da više ne postoji (krajnji) cilj za koji se radi pošto su svi ciljevi pretvoreni u sredstva za neke dalje ciljeve, i tako *ad infinitum*. Idealan tip privrednika koji ciljno-racionalno razmišlja neće se vezivati za stvari koje stiče ili proizvodi, kao što ne može sebi da priušti ni "bratska osećanja" kakva se mogu naći, recimo, u antičkom hrišćanstvu. Budući da unutrašnju

[23] M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1969. (u prevodu: Maks Horkhajmer, Teodor Adorno, *Dijalektika prosvetiteljstva:. filozofski fragmenti*, prevela Nadežda Čačinović-Puhovski, Veselin Masleša, Sarajevo, 1989).

vrednost stvari pretvara u proračun troškova i koristi, taj mentalitet je radikalno amoralan. No ta amoralnost, čiju genealogiju Veber opisuje, odmah je, kao takva, i moral – pošto ona ne samo svet, već i individuu shvata kao "materijal koji treba etički formirati" (RS I: 521) i na taj način uvodi jedan novi pojam "ličnosti":

"... (Š)to je 'delanje' ... 'slobodnije', to jest što manje ima karakter 'prirodnog dešavanja', utoliko više na snagu stupa onaj pojam 'ličnosti' čija se 'suština' sastoji u postojanosti unutrašnjih odnosa koji određuju poslednje 'vrednosti' života i 'značenja' života; ove se pak ispoljavaju u aktivnosti usmerenoj ka cilju, pa tako i teleološki-racionalnom delanju. Stoga se još i više gubi onaj romantičarsko-naturalistički zaokret u mišljenju u 'ličnosti' koji pravo svetilište ličnosti traži u neodređenom, vegetativnom 'podzemlju' ličnog života ... koja je 'ličnosti' zajednička sa životinjom" (WL: 132).

Ova formulacija, koja se nimalo slučajno nalazi u knjizi o metodologiji (mada bi, zapravo, mogla da se nađe na bilo kom mestu u Veberovim spisima) ukazuje na specifično jedinstvo moralnosti i amoralnosti, načina života i racionalnosti. Veber se ne trudi mnogo da prikrije divljenje koje oseća prema "kao čelik čvrstim puritanskim trgovcima koji su postojali u herojsko doba kapitalizma" (RS I:105) koje on analizira. Za njega se drama današnjice sastoji samo u tome što se raspada *jedinstvo amoralnog orijentisanja ka spolja i moralnog rada na samom sebi,* te racionalnost na kraju postaje, "kavez" a individua se istovremeno ponovo vraća bliže svojoj početnoj, "vegetativnoj" bazi.

Pokušaju Vilhelma Henisa da izvorni pojam načina života istrgne iz sklopa dodatnih koncepata u koje se upetljao može se izneti primedba koja postoji već kod samog Vebera. Ideja se, piše Veber, "ne razvija kao cvet" (RS I: 38). Ova primedba je upućena evolucionom marksizmu Druge internacionale, ali zapravo govori o Veberovoj vlastitoj "ideji" o dinamici specifično zapadnog načina života. Stoga je potpuno opravdano postaviti pitanje zašto bi Veberove radove trebalo "shvatiti kao celinu, a zatim i polazeći samo od *jednog* centralnog pitanja".[24] Zapadnjački način života je delom *eksplanans*, a delom *eksplanandum*, to je pojam koji korespondira sa drugim pojmovima i deo je istraživačkog programa koji se razvija. Upravo zato što je tačno da Vebera više zanima "duh kapitalizma" nego kapitalizam sam (kao ekonomski sistem), pojam načina života treba čuvati od razvodnjavanja filozofijom koja se bavi pitanjima duše.

Stoga je, kako mi se čini, neophodno sprečiti njegovo odvajanje od pojma moći.[25] Upravo zato što je identifikovao jedan pojam moći koji nije vezan za način funkcionisanja državnog aparata, koji je smešten ispod nivoa formalizovne "vlasti", Veber je umeo da ono na prvi pogled lično i subjektivno u "etici" prevede u pseudo-ratne termine. Tekst *Protestantske*

---

[24] Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Knjiga II, a.a.O., str. 560 i d., nap. 2.

[25] A upravo to, kako se čini, Henis ima nameru da učini u: Hennis, *Max Webers Fragestellung*, a.a.O., str. 52.

etike je začinjen vokabularom "borbe" (RS I: 38, 86, 105, između ostalog) i ostavlja utisak da je Veber uveren kako nijedan "duh", pa ni duh kapitalizma, ne može zauzeti poziciju negde iznad svih sukobljavanja, već se neprestano mora dokazivati u borbi sa "svetom neprijateljskih moći". "Kao čelik čvrsti" puritanski trgovci, jednako kao i harizmatični političar (neko kova, na primer, britanskog premijera Gledstona) ili naučnici kojima je to "poziv", čine neku vrstu moderne kaste ratnika. U objašnjenju Veberovog pojma modernog načina života sasvim je primereno govoriti o "*vocational equivalent of war*": "Slika koju Veber nudi navodi nas na zaključak da su oni (to jest puritanci u širem smislu reči, F. H.) nasledili i ratničku tradiciju plemstva. Za Vebera ova inovativna sila koja vlada svetom predstavlja suštinu Okcidenta, ključ njegovog uspeha i njegovu specifičnost, kao i nešto što se mora braniti i od iracionalnih *i* racionalnih, i destruktivnih *i* birokratski kontrolisanih sila koje prete da je podriju ili parališu".[26]

VERA I ŠIRENJE VERE

Još jednom ću sažeto izneti Veberove ključne tvrdnje iz *Protestantske etike*: protestantsko tumačenje sveta je potpuno desakralizovalo ovostranost

[26] H. Goldman, *Max Weber and Thomas Mann*, Berkeley/Los Angeles 1988, str. 168.

("raščaralo svet"), i to je imalo značajne posledice na socijalnom planu; no ono je, isto tako, koristeći ideju "poziva", ovostrani poredak svakodnevnog života povezalo sa sudbinom u onostranosti. Posledica toga je bio stav aktivnog negiranja sveta, zahvaljujući kome se, kaže Veber, učvrstio jedan obrazac ponašanja koji inače, čisto istorijski gledano, nije bio mnogo verovatan; taj stav otelovljuju ljudi uključeni u ekonomske tokove novog doba, a naročito preduzetnici. Veber kaže da je religijska racionalnost imala veliki uticaj na motivaciju ljudi u početnim fazama modernog kapitalizma. U zrelom kapitalizmu, međutim, Veber primećuje kako se privredna delatnost *odvaja* od svojih etičkih osnova. Današnje moderno, neznabožačko društvo, zapravo je dugoročan, i paradoksalan, učinak napora koje su razne organizovane grupe (sekte i religijsko-socijalni pokreti) ulagale u racionalizaciju i na intelektualnom i na praktičnom planu, imajući u vidu hipotetičku sudbinu u onostranosti.

Veberove studije o protestantizmu su značajne zato što je on osamostaljeni pojam društva uklopio u jednu širu pojmovnu shemu u kojoj figuriraju kako religijske sile onostranosti, tako i spoljašnja i unutrašnja priroda.

Moglo bi se reći, takođe, da su Veberovi radovi o protestantskoj etici rezultat "herojske samoterapije" zahvaljujući kojoj se izvukao iz nervne bolesti.[27] Tek

[27] Upor. Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit*, a.a.O., str. 1-12 ('The Personal Context').

nekoliko godina kasnije Veber je ugledao, ako tako može da se kaže, svetlost svog vlastitog pitanja: šta su uzroci "posebnosti puta"[28] koji je doveo do slika sveta i načina života koji postoje na Zapadu? Ovo pitanje je u središtu svega na čemu je radio oko 1909. godine, uključujući i neke prividno periferne tekstove, na primer studiju "Poljoprivredni odnosi u antici" ("Agrarverhältnisse im Altertum" (1909)) ili istraživanje "Psihofizika rada u industriji" ("Zur Psychophysik der industriellen Arbeit" (1908/1909)). Vebera zanimaju spoljašnje činjenice modernog kapitalizma i njegova genealogija, kao i subjektivni stav individua prema tim činjenicama. Pri tom njegov pogled ne obuhvata samo posebnost zapadnih religija i privrede na Zapadu, već i posebnost političkih i pravnih formi, a uz to, ništa manje, i posebnost različitih socijalnih oblika života, počev od porodice i grada pa sve do države.

Ovo proširivanje pogleda na celokupnu zapadnu kulturu glavno je obeležje, kako kaže Volfgang Šluhter, "*drugog prodora*" u teorijskom razvoju Maksa Vebera. Dok je prvi prodor vezan za čitanje Hajnriha Rikerta, drugi počiva na dugo vremena potcenjivanom Veberovom "otkriću". "Kakvom otkriću? Ukratko rečeno, otkriću da jedan specifičan vid racionalizma prožima ne samo okcidentalnu ekonomiju, već i celokupnu zapadnu kulturu. U otkriću ove neočekivane veze

[28] Kako Veber kaže u pismu Paulu Zibeku 11. septembra 1919. godine.

značajnu ulogu je igralo Veberovo istraživanje na polju istorije okcidentalne muzike. U horizontu njegovih očekivanja nije bila mogućnost da i muzika, ta sfera koja nema racionalan karakter, bude pod uticajem racionalnosti koja ovladava svetom..."[29] Veber, na vlastito iznenađenje, otkriva da samo Zapad poznaje, recimo, harmonijski racionalizovanu muziku iako su mnogi drugi narodi razvili verovatno mnogo intenzivniju muzičku kulturu.

Veber se sociologiji religije vraća tek u kontekstu otkrića uloge koju igra muzika (i tome je 1910-1911. godine posvetio malu "elementarnu studiju").[30] On sada veruje kako mora da krene dalje od vlastite kulture, da se posveti istraživanju "Orijenta", kako bi na primeren način mogao da "razume" i "objasni" posebnost Zapada. Imajući pred očima cilj da uporedi različite tipove religijskog racionalizma, Veber se okreće istraživanju sledećih "kulturnih religija": konfučijanizma, hinduizma i budizma; antičkog i srednjovekovnog judaizma; starog i novog hrišćanstva; islama. Ove religije se mogu uporediti najpre zato što sve one predstavljaju "koherentne sisteme uređivanja života", a potom i zato što su "bile kadra da privuku izuzetno velik

[29] Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Knjiga I, a.a.O., str. 102 i d.

[30] U vezi sa Veberovim fragmentima iz sociologije muzike upor. V. Kalisch, "Max Webers Studie 'Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik' – wi(e)dergelesen", u: *Leviathan* 16 (1988), str. 563-574.

broj preobraćenika" (RS I: 237). U tom pogledu jedini izuzetak je judaizam. Sve pomenute religije potiskuju magični panteizam, zamenjuju magove sveštenicama i ezoterično situaciono znanje zamenjuju konsekventnim znanjem o spasenju.

Osim toga, sve religije pokušavaju da postojanje nesreća i besmislene ljudske patnje dovedu u sklad sa moralnim očekivanjima koja čovek ima u odnosu na svet. Ovaj problem, koji se sa naročitom oštrinom postavlja pred velike monoteističke religije, Veber naziva "*problemom teodiceje*". Kako uskladiti sve vidljive nesavršenosti ovog sveta sa postojanjem svemoćnog Boga? Veber pretresa tipične odgovore na ovo neprijatno pitanje, odgovore koji kod ljudi, uronjenih u more očiglednog besmisla, treba da zadovolje prirodnu potrebu za smislom i opravdanjem. Istorija poznaje upečatljive "mesijanske eshatologije" koje svojim savremenicima, ili nekoj budućoj, bogobojažljivijoj generaciji, obećavaju da će neko "političko i društveno preobraženje ovostranosti" zaustaviti patnju. Zatim, fascinantno je i kalvinističko učenje o predestinaciji koje svesno *ne* rešava problem teodiceje, već napetost između teško podnošljive ovostranosti, i neshvatljive i nespoznatljive onostranosti, zaoštrava do krajnje granice tvrdeći da je bogohulno navodne Božje postupke meriti ljudskim merilima "pravde primerene samo stvorenim bićima" (upor. WG: 314-319).

U svim ovim pokušajima da se promišlja deficit smisla, velike religije su vanredno "dosledne" i ta doslednost je za Vebera ništa drugo do njihova "racionalnost". Delanje koje se može razumeti kao ekonomski "racionalno" (to jest, "ciljno-racionalno delanje"), i za koje je protestantizam, reagujući na potrebu za smislom, stvorio povoljne socio-istorijske uslove, samo je, dakle, jedna podvrsta u okviru razgranate tipologije racionalizma.

"Religija", kao sistem života, paradigmatski je predmet sociologije. Ona je prva društvena sila koja je "*stereotipizirala*" (WG: 249) "način života i privredu" i pokrenula tokove društvene delatnosti čije se odvijanje može predvideti; istovremeno, religija dopušta, više nego ijedna druga moć, "interpretativno objašnjenje" a ono je, kako kaže Veber, specifično za sociološku spoznaju (upor. WG: 7). Zašto? Za razliku od rutinskog ekonomskog ili birokratskog delanja, ono stereotipno ponašanje, kome pečat daje pojam svetosti, potpuno je prožeto smislom koje u njega "smeštaju" individue okrenute religiji. U tome leži razlog. Dakle, Veber pristupa objektivistički, ali se ne bavi kritikom koja "raskrinkava"; istovremeno, on pristupa i subjektivistički, no ne uzima zdravo za gotovo ono što vernici kažu o svojim motivima. Međutim, presudno je sledeće: tek religija pruža "uistinu poslednje motive" (WL: 503) delanja, te tako nudi i izvore za sistematizaciju načina života. (Ona može, tvrdi moderna kritika religije, stvoriti i "iluzije" – ali iluzije ćete uočiti samo ako stvari posmatrate iz perspektive "raščaranog sveta", a ovaj, pak, ima svoje vlastite religijsko-istorijske izvore).

Razvijena Veberova sociologija religije, kakva se može naći u jednako naslovljenim poglavljima *Privre-*

de i društva, kao i u ***Privrednoj etici svetskih religija (Wirtschaftsethik der Weltreligionen)***, nije, kao ***Protestantska etika***, ograničena na otkrivanje uzročno-posledičnih odnosa koji polaze od religijske vere i završavaju u građanskom odnosu prema privredi. Za ovu razvijenu sociologiju relevantne su i pretpostavke o obrnutom kauzalnom odnosu, te u vidno polje ulaze i dejstva koja proizvode socijalne strukture religijskih pogona, kao i okruženje u koje su te strukture smeštene, a koje spada u domen sociologije vlasti. Veber nikako ne želi da istoriju društva svede na konstantan set "uzroka" i da kaže kako sada tehnika, religija ili politika zaslužuju prestižnu titulu prvog uzroka. Naprotiv, čitajući Vebera suočavamo se sa mišljenjem okrenutim konstelacijama moći koje su neprekidno u pokretu. Veber je ovu dinamiku na veoma jasan način predstavio u jednom predavanju:

> "Želeo bih, ne navodeći nikakve dalje primere, da uložim protest protiv... onoga što smo ovde čuli, naime protiv tvrdnje da je nešto, bilo to tehnika ili ekonomija, 'poslednji' ili 'odlučujući' ili 'pravi' uzrok nečega. Kada gledamo kauzalne nizove, vidimo da oni idu čas od tehničkih ka ekonomskim ili političkim stvarima, čas od političkih do religijskih, a onda i ekonomskih, itd. Ni na jednom mestu nema mirovanja" (SS: 456).

Proširenje istraživačkog projekta odvelo je Vebera najpre do povezivanja teme racionalizacije sa sociologijom ***intelektualnih slojeva***. Paralelno, on varira temu religijski motivisane "racionalizacije života"

(WG: 250) i razrađuje koncept asketskih ili mističkih ***praktikovanja sopstva***, kakva postoje, recimo, u monaškim zajednicama.[31]

Već praistorijsko verovanje u duhove pretpostavlja odvajanje čarobnjaka od laika, kao i postojanje više vrsta orgijastičkih tehnika za dostizanje posebnih psihičkih stanja. Veber veruje da u njima, pored ostalog, treba tražiti i istorijski izvor muzike (upor. WG: 246). Sociologija religije analizira razliku između svakodnevnog i nesvakodnevnog, ali ta tema će biti od centralnog značaja i za sociologiju vlasti. Međutim, ta razlika se ne može jednostavno prevesti na razliku između religijskih "stručnjaka" i laika. "Sveštenici" se od "čarobnjaka" razlikuju po tome što je njihov nesvakodnevni dar u pogledu staranja o duševnom životu drugih vezan za profesionalnu kvalifikaciju i za jedan uređeni "kulturni pogon". Zbog toga sveštenički rad na spasenju gubi nešto od svog kvaliteta nesvakodnevnosti. Uvek kada je sveštenicima-intelektualcima polazilo za rukom da konsoliduju moć koja je vezana za njihovu službu, javila se i šansa za obrazovanje jedne dobro promišljene religijske etike. Doduše, da bi se etika na obavezujući način raci-

[31] O pojmu "praktikovanje sopstva", koji se u ovoj formulaciji ne pojavljuje kod Vebera, upor. M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, Knjiga 2: *Der Gebrauch der Lüste*, Frankfurt/M. 1986, str. 36-45. (u prevodu: Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti 2, Korišćenje ljubavnih uživanja*, prevod Ana Jovanović-Kralj, Prosveta, Beograd, 1988).

onalizovala nije dovoljna samo moć koju poseduju sveštenici, već je potrebna i jedna druga, potpuno nesvakodnevna moć. Oličenje te druge moći je nesvakodnevna ličnost harizmatskog *proroka*, onoga koji donosi antitradicionalističko otkrovenje i prouzrokuje epohalni prelom.

"Za proroka život i svet, socijalni i kosmički događaji, imaju određeni 'smisao' koji odlikuje sistematsko jedinstvo, te stoga ponašanje čoveka mora, da bi dovelo do spasenja, da se orijentiše prema tom smislu i da kroz vezu sa njim postane zaokruženo i smislom ispunjeno jedinstvo" (WG: 275).

Veber se drži osnovnih pojmova svoje metodologije i svoje teorije o delanju kada "svet" vidi kao nonsens u koji tek treba "uneti" smisao. Ljudi zadovoljavaju svoju "unutrašnju potrebu" (WG: 304) kada fabrikuju smisao i tako na jedan određen način uspostavljaju vezu sa svetom. Ove antropološke teze Veber odmah "sociologizuje" tako što identifikuje "slojeve koji su nosioci" religijskog racionalizma. On želi da izbegne opasnost od "antropologizacije", to jest od neprimerenog pozivanja na ljudsku prirodu kada traga za objašnjenjem fenomena religioznosti, ali isto tako ne želi ni da se izloži suprotnoj opasnosti, opasnosti od sociološkog redukcionizma. Koja bi onda bila prava mera u sociološkom svođenju smisla, koju religija daje, na socijalne nosioce religije? Prva hipoteza se tiče "spoljašnjeg pritiska" kojem su izloženi podanici vere, i ona glasi ovako: svaka socijalna grupa je primorana, na osnovu svog objektivnog socijalnog položaja, da svet, i samu sebe, tumači na jedan unapred određen način (*hipoteza 1*).

Veber operiše slabom verzijom ove hipoteze kada "čvrste" kauzalne veze zamenjuje "mekim" pretpostavkama o tome šta je verovatno. Pri tom, kada govori o odnosu socijalnih grupa, religijskih etika i načina života, on upotrebljava pojam "izbora po srodnosti". Metafora "izbora prema srodnosti" potiče iz hemije, a Gete ju je u istoimenom romanu upotrebio za opis odnosa između likova. I Veber je koristi da označi specifičan kauzalni odnos između ljudi: A se "odlučuje" za srodnost sa B – ali ta odluka je već element i indicija srodničke veze. Veber "raščarava" taj pojam, i pozajmljuje ga kako bi opisao odnos između klasnog položaja i (religijskih) motivacija.

U ovom kontekstu Veber najpre uvodi razlikovanje između plebejskih i vladarskih slojeva, i između tipova religioznosti koji im se mogu pripisati. Kroz celokupnu istoriju plebejski slojevi demonstriraju izbor po srodnosti sa asketskim i moralističkim idejama iskupljenja, kao i sa religijama koje, usmerene na onostranost, odbacuju svet. Upravo tim religijama Veber pripisuje najveći potencijal kada se radi o izgledima za racionalizaciju sfera ekonomije i praktičnog delanja. Međutim, socijalna shema plebejci-vladari ne podudara se sa shemom koja religije deli na one koje potvrđuju i one koje odbacuju svet. Postoje i aristokratski vidovi religijskog odbijanja sveta, i oni se, po pravilu, javljaju tamo gde aktivno delanje nije

teret koji vladarski slojevi moraju da nose, recimo u jugoistočnoj Aziji.

Budizam je najbolji primer aristokratskog odbacivanja sveta. Veberu je, inače, budizam na izvestan način privlačan i on ga brani, suprotstavljajući se Ničeu, te kaže kako je budizam "najradikalnija suprotnost svakom resantimanskom moralu" (WG: 304), a u nekim slučajevima čak i izraz intelektualističke kaste ratnika. Budući da budizam sa neprevaziđenom doslednošću odbacuje princip racionalnog, ka cilju orijentisanog delanja, i kultiviše praktikovanje sopstva koje vodi ekstatičkom poniranju, on je, direktno suprotno evropskom monaštvu, u velikim delovima snažno kočio društveni razvoj visoko ekonomski motivisane metodike u vođenju života. Njegove brojne konvencije i pravila ponašanja, poput, recimo "zabrane mljackanja dok se jede" bili su, kako kaže Veber, u bliskoj vezi sa materijalnim životnim uslovima "lepo vaspitanih intelektualaca" (RS II: 244).

Inače, vladajući slojevi u društvu su u načelu bili skloni religijama koje potvrđuju svet i u kojima nema iskupljenja, koje ne poznaju niti etička proročanstva niti ideju radikalnog zla i koje dosledno "začaravaju" ovostranost. Najbolji primer takve religije je kineski konfučijanizam koji Veber opisuje kao po tipu suprotan asketskom protestantizmu (RS I: 512-536).[32]

[32] Veberova studija konfučijanizma pokazuje istovremeno i najbolji primer izbora po srodnosti koji se može javiti između religijskih struktura i struktura vlasti. Konfučijanizam je uveden kao religija činovnika i njihovih nadzornika u patrimonijalno-birokratskom sistemu. Upor. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Knjiga II, a.a.O., str. 42 i d.

Protestantizam je, međutim, u dvostrukom pogledu plebejska konstrukcija: s jedne strane on poriče svet, a s druge strane želi *beg ka napred* i razvija aktivističku etiku privrednog delanja, usmerenu protiv aristokratizma monaštva, kako na Istoku tako i na Zapadu. Dakle, sistematsko odbijanje i omalovažavanje sveta nije isto što i *okretanje* od sveta kakvo su praktikovale indijske religije iskupljenja i srednjovekovno hrišćanstvo u svojim sektaškim varijantama. Štaviše, za Vebera su i judaizam i asketski protestantizam primeri kako teorijski detaljno konstruisana "onostranost" može da se usaglasi s aktivističkim principima orijentacije na ovostranost. Jedino ako se tako pristupi svet više nije samo negativna orijentaciona tačka, to jest tačka iz koje se kreće beg, već je "materijal" koji jedna, kako to Veber kaže, "unutarstvetovna" askeza treba da "etički formira" (RS I: 521).

U dosadašnjoj istoriji samo su se plebejski slojevi pokazali kao sposobni da svet redukuju na ovostranost koja je "raščarana" i u sebi ne nosi značenje, ali u kojoj se, ipak, izuzetno, javljaju znakovi i čuda. Veber ovo sociološko lociranje dodatno precizira i racionalistički talenat pripisuje samo *gradskim* plebejcima. Seljaci su se pokazali kao netalentovani da iskorače iz magijske religioznosti pradavnih vremena. Veber kao razlog navodi njihovu zavisnost od "organskih procesa

i prirodnih pojava" (WG: 285) kao i nesistematičnost njihove ekonomije (koja je takva bila sve do u njegovo vreme). Najvažniji izuzetak od pravila koje kaže da su seljaci skloni magiji javlja se u drevno doba judaizma, kada su se sedelačko seljačko stanovništvo, i pastiri-nomadi, morali braniti od pokušaja gradskih patricija u Palestini da uvedu feudalni zemljoposednički režim. U ovom, kao i u nekim drugim kontekstima, Veber pokazuje da proročka religija iskupljenja proizvodi "moć koja omogućava metodičnu orijentaciju u životu" (RS I: 458) i stoga nije tek iluzorna osveta onih koji su ekonomski slabi prema onima ekonomski jakim. Religija je, čak i kada su njeni nosioci notorno miroljubive grupe poput nenaoružanih stočarskih plemena u drevnom Izraelu, oruđe rata:

> "Zastrašujuće odjekuju optužbe i poklici na osvetu kojima se psalmisti obrušavaju na te bogataše, ili kako ih još – što dosta govori – nazivaju, na 'debele', koji i po svom imenu potpuno odgovaraju 'popolo grasso' iz srednjovekovne italijske terminologije. I kao što kaže predanje najpre već u vezi sa Abimelehom, a onda i sa Davidom, tako se i oko Jude Makabejca sakupljaju potlačeni, a pre svega oni koji su pali u dužničko ropstvo... i postaju njegovi sledbenici i sa njim seku bezbožnike" (RS III: 37f).

Doduše i u judaizmu seljaci i pastiri samo su privremeno bili nosioci religije iskupljenja, i ta religija je u vreme posle izlaska iz Vavilona počela sve više da se širi među gradskim sitnoburžoaskim slojevima. Veber usput pominje trgovce svilom, najamne radnike, kovače i druge zanatlije. I religioznost ranohrišćanskih zajednica, koje su počele da se formiraju u kontekstu misionarskog rada svetog Pavla, bila je raširena među gradskim plebejcima; Veber u jednoj zasebnoj studiji ističe specifičnost gradskog miljea na Zapadu: zapadni gradovi imaju karakter zajednice ili "saveza", u njima staleške razlike gube na snazi, u gradovima su vidljivi simboli bratimljenja, gradovi u ekonomskom i vojnom smislu poseduju autonomiju u odnosu na "legitimnu" silu itd.[33]

Nosioci racionalne religioznosti koja utiče na metodiku življenja bili su sitna buržoazija u gradovima i laički intelektualci. Veber je tu grupaciju sociološki razlagao sve dok neke protivrečnosti nisu izašle na videlo. Tako se, recimo, javio problem da upravo u plebejskom sloju sitnog građanstva "jedne pored drugih postoje najveće suprotnosti" (WG: 293). Na Orijentu su fizički radnici bili sloj koji je iznedrio orgijastičke oblike religioznosti, dok su na Zapadu oni bili najvažniji oslonac religioznosti u hrišćanskim zajednicama i istovremeno važna baza za regrutaciju hrišćanskih monaha i misionara. Tek sa smeštanjem u kontekst okcidentalnog grada postala je vidljiva (doduše "nikako nedvosmislena", ali ipak jasnog smera) kauzalna veza koja polazi od "ekonomskog

[33] Šluhter (ibid., str. 580 i d.) pretpostavlja da Veberov rukopis o gradu, koji je deo njegove zaostavštine (WG: 727-814) možda nije koncipiran kao deo knjige *Privreda i društvo*, već za *Privrednu etiku svetskih religija*.

načina života" fizičkih radnika i vodi do "racionalne, etičke religioznosti" (WG: 294). Do zaključka o ovom specifičnom izboru po srodnosti Veber nije došao polazeći od apstraktno shvaćenog klasnog položaja ovih vernika, već od sasvim konkretnog "načina na koji obavljaju" ono što čini materijalne procese života. Pri tom treba primetiti i odjek Veberove zainteresovanosti za "psihofiziku" procesa rada:

"Vremena i mogućnosti za razmišljanje imali su naročito fizički radnici u toku rada u nekim postrojenjima (koja su makar u našoj klimi često u zatvorenim prostorima), recimo u tekstilnim radionicama, koje su uvek bile prožete izuzetno snažno sektaškom religioznošću. U nekim okolnostima, i u izvesnoj meri, to važi i za moderne mašinske predionice, a za predionice u prošlosti takoreći bez izuzetka. Svuda gde više ne postoji vezanost za čisto magijske ili čisto ritualne predstave koje nude proroci ili reformatori, fizički radnici i sitno građanstvo naginju ka nekoj vrsti često vrlo primitivnog, etički i religijski racionalističkog pogleda na život" (WG: 294),

Fizički radnici na Zapadu, dakle, zajedno sa trgovcima, čine plebejsku bazu hrišćanstva kao moralističke sile u vođenju života, sile koja je pomogla da se teren pripremi za modernu. Svojevrstan "intelektualizam momaka koji se bave fizičkim radom" (WG: 308), i običaj da se takvi radnici često sele iz mesta u mesto, odmah su ove slojeve nosilaca hrišćanske veroispovesti kvalifikovali za *misionarstvo* u nehrišćanskim regionima evropskog severa. Misionarstvo je

drugi oblik "spoljašnjeg pritiska" na individuu da veruje: neki slojevi nosilaca religijskog racionalizma imali su monopol na "puteve ka iskupljenju" i tumačenje sveta, te su onda psihotehničkim sredstvima primoravali i druge grupe da prihvate to tumačenje sveta i odgovarajuća pravila u pogledu vođenja života (*hipoteza 2*).

Veber je upotrebio i ovu hipotezu, doduše s ogradom koja je proistekla iz *hipoteze 1* (socijalne granice misionarskog rada). Zapravo, on tvrdi da su inicijatori etičkih tendencija koje se tiču organizacije života, i kakve postoje u različitim sistemima religije, zapravo "oni koji su zainteresovani za poziciju sveštenika u datom kultu" (WG: 261). Veber religijsko misionarstvo – kao i legitimaciju u okviru sociologije vlasti – analizira kao pseudoratni fenomen. To znači da on smatra da sveštenike, kao i druge društvene likove/karaktere vezane za religiju, treba razumeti kao delove jednog polja sila. Oni su integrisani u polje sile koje čine "uzajamne veze između sveštenika, proroka i nesveštenika" (WG: 275), pri čemu među "nesveštenike", spadaju kako laici, tako i monasi. Za monahe se otvoreno kaže da oni svuda nastupaju kao "elitna jedinica" religijskih virtuoza. "Najdoslednija organizacija" će posledično postojati u "zemlji neprijatelja: na polju misije, bez obzira da li se radi o misiji na domaćem terenu ili negde izvan" (WG: 697).

Ono što je dosad rečeno omogućava nam da razumemo zašto dolazi do "izbora po srodnosti" između *demosa* ranih gradskih naseobina na Zapadu i racio-

nalne, antimagijske religioznosti Jevreja i hrišćana. Ali odnos "racionalnosti" i "demokratije" mnogo je zamršeniji. Već je Jahve, koji je prema Veberu tipičan plebejski Bog, morao biti oktroisan narodu. I to često, kako Veber primećuje, "uz slamanje otpora" (RS III: 238). Zapravo, samo manjina plebejaca je bila nosilac procesa racionalizacije u intelektualnoj i praktičnoj sferi, dok se ostatak uporno oslanjao na srećnu intervenciju svetaca i dobrih duhova. Zapad je specifičan po tome što su samo tu nastali ekonomski i "psihofizički" životni uslovi, i naseobine odgovarajućeg tipa, u kojima je bilo moguće masovno i uspešno "*odgajati*" (RS III: 238) racionalnu pobožnost. Za Vebera je Izrael laboratorija u kojoj se može proučavati dijalektički odnos između plebejskog sloja, koji je bio nosilac ove vrste pobožnosti, i racionalnošću nadarenog "sloja koji ovu racionalnost prima" (RS III: 239).

Naročito je "farisejski" judaizam, o kome je Veber ostavio jedan važan fragment, bio pogodna tačka za povezivanje sa kasnijim hrišćanskim misionarskim pokretom (RS III: 401-422). Fariseji su bili gradski plebejski intelektualci i začetnici društvenog pokreta koji je bio usmeren protiv jevrejskog sveštenričkog plemstva, i oni su prvi u svojoj verskoj zajednici formirali institucije. Njihovo nadmeno držanje spram onih Jevreja koji ne žive "sveto", kao i njihovo poslovično obrazovanje i elokvencija, izazivali su prezir kod pripadnika hrišćanskog pokreta, ali njihova organizaciono-politička dostignuća su ipak bila od veli-

kog značaja za hrišćanstvo. "Pavle je od fariseja naučio tehniku propagande, kao što je naučio i kako se obrazuje nerazoriva zajednica" (RS III: 403).

Pavlov misionarski rad oslanjao se na *versku zajednicu* kao jedan oblik primitivne demokratije. Sa stalnim širenjem ove središne institucije u trećem i četvrtom veku promenila se, međutim, njena struktura. Kada se "verska zajednica" pretvorila u razvijenu "crkvu", pod pritisak profesionalizacije naročito je došao plebejski laički intelektualizam, koji čini koren hrišćanstva. Sve veći delovi aktivnih slojeva onih koji su bili nosioci hrišćanstva postajali su "mušterije" za crkveno-sakramentalnu ponudu spasenja. U srednjovekovnom hrišćanstvu, vera u Boga je bila apsolutna i ispunjena posebnom atmosferom: ta vera nije dozvoljavala da je kontrolišu snage intelekta. Ipak, laički intelektualizam je u hrišćanstvu živeo neku vrstu podzemnog života sve dok, konačno, sa dolaskom reformacije, nije ponovo izašao na svetlo dana. Ukratko: u poređenju sa drugim kulturnim religijama, zapadno hrišćanstvo je imalo mnogo veće probleme u održavanju stabilne granice između sveštenika i laika, granice koja omogućava da samo jedna od ovih grupa drži vlast. Stoga su se ubrzo umesto problema vezanih za misionarstvo među *paganima* javili problemi upravljanja koji su proistekli iz višekratnih rasplamsavanja *jeresi*.

Nadovezujući se na radove istoričara crkve Ernsta Trelča, Veber je na kraju razvio njegovu ideju "dvostrukog sociološkog karaktera" jevanđelja. On dijagnosticira uticajne unutarhrišćanske protivrečnosti iz-

među individualizma i birokratske "ustanove", između znanja i vere, asketskog samousavršavanja i institucionalnog poklanjanja milosti.[34] Ova trajna ambivalentnost dovela je, uprkos papskom centralizmu, do unutrašnje pluralizacije religijske elite, a izraz ove pluralizacije je bilo rađanje uvek novih religijskih redova. Veber kaže da je specifičan "monaški racionalizam" (WG: 311), to jest misionarski i ekonomski elan hrišćanskih asketa, kao i njihov elan u praktikovanju sopstva, postavio koloseke za poseban put razvoja na Zapadu.

Pored ovakve diferencijacije unutar religijske sfere, zbog koje je crkva u srednjem veku bila u neprekidnom previranju, početkom XI veka je "spor oko investitura" doveo do razdvajanja papske od profane političke moći. Do tog trenutka nije postojala suprotnost između politike i religije, štaviše *ecclesia*, ukupnost hrišćanskih naroda, bila je pod vlašću koja je u isti mah bila svetovna i duhovna. Stoga je Veberova sociologija religije umnogome ujedno i sociologija vlasti: "Verski savezi i društva spadaju, kada su potpuno razvijeni, u saveze u kojima postoji instanca vlasti" (RS I: 267). Ali ne samo zbog istovetnosti objekta, već i na ravni teorijske konstrukcije, upadljiv je *transfer pojmova* između sociologije religije i sociologije vlasti.

[34] Upor. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Knjiga II, a.a.O., str. 251 i d.

VLAST I LEGITIMITET

Na osnovu dosad rečenog jasno je da Veberova – kako ju je Johanes Vinkelman nazvao – "sociologija vlasti", kakva postoji u drugom tomu *Privrede i društva*, ne predstavlja samostalno područje u odnosu na sociologiju religije. U sociologiji religije već je bilo reči o vlasti, i činjenice vezane za sociologiju vlasti javljaju se kao varijable u proučavanom razvoju religije. Stoga nije čudo da je Veber skicu tipologije oblika vlasti izneo najpre u Uvodu za *Privrednu etiku svetskih religija* (upor. RS I: 268 i d.).[35]

Dakle, različiti oblici političke vlasti igraju ulogu okvirnih uslova koje treba imati u vidu kada se nudi objašnjenje religijskih procesa. Ali Veber naglašava kako je i političke strukture potrebno objasniti, te ističe "snažan uticaj... hrišćanske vere" (WG: 746) na nastanak okcidentalne države. Komentatori s pravom postavljaju pitanje da li je Veber ostvario svoju nameru da razvije "zaokruženo sociološko učenje o državi".[36] On u izvesnom smislu ostaje sociolog religije i kada proučava razvoj različitih oblika vlasti. Njegova teorija prava i vlasti zapravo je, kako je to Šluhter rekao napadajući Tenbruka, "do-

[35] Upor. I poglavlje "Die Typen der Herrschaft" ("Tipovi vlasti"), u WG: 122-176.

[36] Upor. Veberovo pismo Paulu Zibeku od 23. januara 1913. godine.

datak" njegovoj sociologiji religije; ili da preciznije kažemo koristeći reči Štefana Brojera: sociologija vlasti je zamišljena kao "nekakva Pepeljuga iz bajke... njena jedina funkcija je *da služi* kako bi mezimče moglo da zasija u punom sjaju. Od *Protestantske etike* do 'Prethodne napomene' za spise iz sociologije religije, Veber se bavio samo jednom temom: 'duhom kapitalizma', to jest duhom racionalne kulture Okcidenta".[37]

Veber zanemaruje ona objašnjenja oblika vlasti koja polaze od društveno-ekonomskih uslova, mada se tu i tamo može naći primedba kako je takav "materijalistički" pristup plodan (upor. recimo WL: 166). Nije slučajnost što se, umesto objašnjenja ovog tipa, Veberov najoriginalniji i najubedljiviji prilog istoriji nastanka "zapadnih" oblika političke vlasti oslanjao na njegovo ogromno znanje u oblasti sociologije religije. Tako on, na primer, podvlači kako je "crkvena zajednica često igrala veoma značajnu ulogu u upravno-tehničkim aspektima nastajanja srednjovekovnih gradova" (WG: 746). Religijska *vera* hrišćana je doprinela tome da se građanstvo okrene privredi, a religijske *institucije* visokog srednjeg veka potpomogle su izgradnju građanske države. Prvu birokratsku državu u moderni stvorila je papska kurija koja je na taj način krajem pretprošlog milenijuma htela da razreši brojne sukobe koji su izbijali između međusobno veoma udalje-

[37] S. Breuer, "Max Webers Herrschaftssoziologie", u: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), str. 315-327.

nih hrišćanskih manastira i crkava.[38] Samo se na Zapadu sveštenstvo organizovalo u "crkvu", to jest kao vlast *plus* uprava. Ali istorijska uloga katoličke crkve nije bila samo to da otkrije pravi put ka nastanku građanske države, već je kanonsko pravo utabalo put i za racionalizaciju profanog prava (upor. WG: 481). I u pogledu strukture, papizam je prototip birokratije koja, prema Veberu, čini modus funkcionisanja svake moderne političke vlasti. Stoga nam Veberova definicija crkve omogućava da vidimo različite aspekte pojma birokratske države.

"Crkva", a s njom i "država", ima sledeća obeležja: prvo, jasno je izdvojen "stalež profesionalnog sveštenstva", koji ima unapred određena primanja, dužnosti i obrazac napredovanja u karijeri; drugo, crkva ima univerzalističku pretenziju da vlast proširi preko granica kuće, porodice ili plemena; treće, crkvu odlikuje racionalizacija kulta i dogme, i odgovarajući školski sistem kao i, četvrto, to što ima karakter "ustanove", to jest ona kontinuirano vrši vlast u okvirima "racionalno postavljenog poretka" (upor. WG: 692f). (Moderna država će se naknadno obrazovati kroz dodavanje još najmanje dva elementa: vezivanje za ograničenu teritoriju i utemeljivanje vlasti posredstvom empirijskih nauka).

Veberova sociologija religije operiše, kao što smo videli, trijadom koju čine proroci, sveštenici i oni ko-

[38] Upor. Collins, *Weberian Sociological Theory*, a.a.O., str. 49 i d.

ji nisu sveštenici. Odgovarajuća trijada u sociologiji vlasti je sledeća: vođa, upravljačko telo i podanici, pri čemu je za modernu državu, slično kao i za crkvu, "od ključnog značaja solidarnost interesa između upravljačkog tela i vladara" (WG: 154). Veber, dakle, unosi izmene u dualističku shemu suveren-građani, elite-mase, koju je moderna politička teorija često koristila kao orijentir; on, najpre, vlast povezuje sa "upravom", pa tako i sa odgovarajućim "srednjim političkim slojem" koji čine službenici i javni nameštenici; potom, on odnos legitimacije između građana i države podređuje – u političkom smislu "ključnom" – odnosu lojalnosti između službenika i gospodara.

Sociologija religije je bila uzor sociologiji vlasti i to se vidi po pojmovima kojima ova druga barata, kao i po načinu na koji ih grupiše. Ta veza se naročito lako može uočiti i u centralnom razlikovanju Veberove sociologije vlasti, razlikovanju između svakodnevice i nesvakodnevnog (tradicije i harizme) (upor. WG: 654 i d.). Isto važi i za "veru u legitimitet", koja definiše svaku političku vlast. Ako krenemo od pojma harizme, koji kod Vebera igra izuzetno važnu ulogu, videćemo sledeće: Veberova politička sociologija ne počiva na *sekularizovanim teološkim pojmovima* već na *izmeštenim pojmovima sociologije religije*. Za razliku od Karla Šmita, koga često smatraju za manje ili više legitimnog naslednika Maksa Vebera, sam Veber nije ni pomišljao da se bavi "političkom teologijom". Veber bi Šmitovu "sekularizaciju" teoloških koncepata ocenio kao polovičnu teorijsku racionalizaciju. Suprotstavljajući se Robertu Mihelsu, koga bi mnogo pre trebalo smatrati Šmitovim prethodnikom (ili bolje rođakom), Veber, što je dosta značajno, kaže da su polureligijski centralni pojmovi klasične teorije o demokratiji, poput pojmova "naroda" ili "narodnog suvereniteta", zastareli.[39]

Jasna razlika između metoda sociologije vlasti i "političko-teološkog" metoda može se videti u načinu na koji Veber koristi pojam "legitimiteta" političke vlasti. Država je, za Šmita, otelovljenje egzistencijalnog stanja jednog naroda, ukratko rečeno: normalnost o kojoj se ne može raspravljati. Stoga joj legitimacija spolja, to jest od strane građana, onako kako to liberalna politička filozofija zahteva, nije ni potrebna, niti je moguća. "Legitimitet" je za Šmita državno kontrolisan, nadlegalni resurs samopotvrđivanja političkih elita, upredIv sa "institucionalno obezbeđenom milošću" u rimskom katoličanstvu, o kome piše Veber. Doduše, Veber govori i o "naročitom pomazanju" modernih političkih saveza, ali njihov legitimitet ne počiva na toj posvećenosti, već na "specifičnoj veri" (WG: 516) građana u njih. Dakle, sociologija vlasti, za razliku od objektivističkog učenja o državi, bavi se subjektivnim osloncima političkih struktura vlasti. Tako, na primer, "država" je za Vebera u manjoj ili većoj meri "čelični"

[39] Upor. W. J. Mommsen, "Max Weber and Roberto Michels. An asymmetrical partnership", u: *Europäisches Archiv für Soziologie* 22 (1982), str. 100-116.

aparat, ali istovremeno i "kompleks međuljudskih veza" (WL: 162). Vlast se svodi na legitimitet, a legitimitet na veru u legitimitet.

Veber tipove vlasti razlikuje na osnovu jednog subjektivnog kriterijuma, naime prema motivaciji za "veru" da neki dati politički poredak s pravom postoji. Na taj način on dolazi do "tri čista tipa legitimne vlasti". Vlast može biti ili 1. *racionalna*, i počivati na "veri u legalitet postojećeg poretka", 2. ona može biti *tradicionalna* i počivati na "svakodnevnoj veri u svetost odvajkada važeće tradicije" i 3. može biti *harizmatska*, to jest, počivati na "nesvakodnevnoj privrženosti nekoj ličnosti za koju se veruje da je sveta, ili da poseduje herojsku snagu ili da predstavlja ideal, a zatim i privrženosti poretku koji je ta ličnost stvorila, odnosno koji je nastao na osnovu njene objave" (WG: 124). No, to još ne znači da jedan politički poredak postoji samo *zato* što se veruje u njegov "legitimitet". Postoje mnogobrojni nenormativni, utilitaristički motivi za poslušnost i Veber njihov značaj veoma ceni.[40] Mnogo se "poredaka", kao i država u kojima oni postoje, reprodukuje na dnevnoj bazi a da se nijednom ne postavi pitanje etičke saglasnosti onih koji u njima učestvuju. To vidimo i u sledećem citatu, a citat je inače i primer "objektivnog" govora kojim se Veber često služi:

[40] Veber smatra da stabilnost jednog političkog poretka u osnovi zavisi od toga koliko je "vezan za privredu". Upor. Schluchter, *Religion und Lebensführung*, Knjiga II, a.a.O., str. 544.

"Ako pod 'poretkom' nekog saveza mislimo na sve činjenički utvrdive pravilnosti u postupanju, koje su karakteristične, ili su nužni uslov, za faktičko odvijanje zajedničkog delanja koje ga konstituiše, ili je pak pod uticajem tog delanja, onda je 'poredak' samo u *minimalnom delu* posledica orijentacije prema 'pravnim normama'. U meri u kojoj su maksime uopšte svesno orijentisane prema 'pravilima', i ne izviru iz puke, tupe 'navike', one su delom maksime koje spadaju u 'običajnost' ili 'konvenciju', a često su u najvećoj meri zapravo maksime subjektivnog ciljno-racionalnog delanja u vlastitom interesu svakog učesnika; to je delanje na čiju efikasnost se i ti učesnici, i ostali, mogu osloniti, često i bez zadrške. Dalje, objektivno se može računati i na delanje specijalnih, pravno još uvek sankcionisanih postupaka koji vode podruštvljenju, odnosno usaglašavanju i postizanju sporazuma." (WG: 190)

Svakako da je snaga normativne, "vrednosnoracionalne" vere odlučujuća kako za *nastanak* poredaka vlasti koje istorija poznaje, tako i za njihovo *očuvanje* u vanrednim okolnostima, pre svega u ratu. Upravo u vanrednim situacijama na značaju najviše dobija element trećeg tipa vlasti: harizma izuzetnog političkog vođe.[41] Ovaj tip vlasti ima naročito značaj i zato što je u njegovom slučaju očigledno da vera u legitimitet ne nastaje spontano, već putem harizmatskog "misionarstva" od gore. Veri u legitimitet odgovaraju, dakle, tehnike kojima se kod onih kojima se

[41] O pojmu harizme upor. tekstove u W. Gebhardt/A. Zingerle/M. N. Ebertz (ur.), *Charisma – Theorie, Religion, Politik*, Berlin/New York 1993.

vlada *budi vera* i Veber se ne ustručava da u ovom kontekstu upotrebi jezik teološke teorije.

U Veberovom tipološkom zaoštravanju zanimljivi su i pojam vlasti same, i svojevrsno "svođenje" vlasti na *motivaciju* za vladanje i poslušnost. Pažnje je vredno najpre da Veber vlast ne smešta samo u sferu političkog. Od političke vlasti "na osnovu autoriteta" razlikuje se ekonomska vlast "na osnovu konstelacije interesa" (WG: 542). Pored ovog *horizontalnog* raščlanjavanja pojma vlasti on uvodi i *vertikalno* razlikovanje te "vlast" analitički razdvaja od "moći". Moć je subpolitička, difuzna, dezorganizovana – a ponekad i ona sama stvara dezorganizaciju – veličina socijalnog života koja može da deluje i u suprotnom pravcu, od dole ka gore, kao i izvan granica, to jest između država. Tome nasuprot, "vlast" je restriktivno definisana kao "šansa da naredba određene sadržine naiđe na poslušnost kod onih kojima je upućena". "Vlast" je istovetna sa "moći" u tome što "i ona treba da se sprovede slamajući otpor", bez obzira "na čemu počiva šansa da se to dogodi" (WG: 28). Razlika u odnosu na "moć" najpre se tiče toga što se "vlast" jače vezuje za "ličnosti" i što su to ličnosti koje se precizno mogu "nabrojati". Na osnovu ove definicije jasno je da vlast idealtipski prebiva *unutar* saveza, a ne *između* saveza i anonimnog naroda.

Šta još pada u oči na ovim odredbama? Najpre njihov rečnik – sve one govore o verovatnoći. Politička vlast nije ishod onoga što se stvari događaju u skladu sa izdatim naredbama ili uredbama. Kada bi to bio

slučaj, onda bi se moglo vladati tako što bi se – kao što to čini Mali Princ iz bajke – uvek naređivalo upravo ono što bi se i onako događalo, recimo da Sunce izađe svako ujutro. Zbog toga Veber vlast naziva "šansom", naime šansom da će poslušnost postojati i pod *kontrafaktičkom* pretpostavkom da postoji pokušaj da se ona uskrati. Vlast je, po Veberu, šansa da se očekivano ponašanje izazove i onda kada su kod onih kojima je naredba upućena na delu *pobunjeničke preference*.

Ovo bismo mogli da pojasnimo na jednom primeru. Pretnja policajca da će pucati ukoliko bude prinuđen, upućena naoružanom čoveku koji se nalazi zabarikadiran u kući okruženoj policijom, signalizira odnos vlasti samo ukoliko taj čovek želi nešto drugačije od policije (recimo novac ili da pobegne), i ta njegova preferencija nije samo prividna. Ukoliko taj čovek, kao što se u poslednje vreme povremeno događalo, *želi* jedino da pogine od metka koji će policajac ispaliti (što je slučaj koji kriminolozi nazivaju "suicide by cop"), onda ovlašćenja kojima u takvoj situaciji policija raspolaže na osnovu poretka vlasti, postaju potpuno besmislena. I to nije sve: policija, kao nosilac legitimne fizičke sile, primorana je da postupa protivno svojim preferencijama. Umesto da pomogne da se potvrdi jedan poredak, ona protiv svoje volje pomaže da se zadovolji jedna potpuno individualna, neočekivana i protiv poretka usmerena težnja.

Ovakvi, pomalo neobični primeri mogu nam pomoći da objasnimo da Veberovo razmišljanje o "realnosti" vlasti polazi od praktičnih *mogućnosti*. Ove

su, pak, u iskustvu delatnih osoba izrazito "realne" – realnije od takozvane objektivne stvarnosti koju nikada ne možemo u potpunosti osvetliti.[42]

Tako smo, dakle, stigli do tvrdnje da vojno ili birokratsko ovlašćenje da se izdaju nalozi čini "idealan tip" vlasti. Reklo bi se da Vebera u ovoj stvari možemo optužiti za dvostruki redukcionizam. Kao prvo, on političku vlast, koja je organizovana u modernu birokratsku državu, subjektivira i svodi na osnove za legitimitet; kao drugo, čini se da on vlast, na kraju, usko shvata kao nasilno sredstvo moći. U ovom kontekstu želeo bih da skrenem pažnju na to kako je Veberova politička teorija "centrirana oko rata". U tome se on opire glavnoj struji mišljenja u društvenim naukama koja je od Sen Simona preko Dirkema pa sve do Talkota Parsonsa bila orijentisana na optimističku i harmonijom ispunjenu paradigmu "industrijskog društva", a rat (to jest radikalni sukob) je proterala iz teorije. Još u marksizmu, recimo kod Roze Luksemburg ili Lenjina, imperijalistički rat je pre spoljašnji ventil za državu nego što je njena konstitutivna dimenzija.

Kod Vebera je drugačije. Doduše i za njega je rat potpuno nesvakodnevna pojava, ali ipak čini logično stanovište sa koga mnogo toga od Veberove sociologije postaje razumljivo. Rat nije "otac" svega, ali jeste otac brojnih intuicija koje se mogu naći u njegovoj teoriji i

[42] Za ovo uporedi sjajan tekst: Palonen, *Max Weber's Reconceptualization of Freedom*, a.a.O., str. 523-544 (ovde: str. 536).

istoriji društva, no to ne znači da Vebera treba svrstavati u "militarističku" tradiciju u sociologiji.[43] Ako bismo pokušali da vidimo kome od mlađih mislilaca bi on u tom pogledu mogao biti prethodnik, ona bi se paralela najpre mogla povući sa Mišelom Fukoom koji je u svojim predavanjima uvek iznova ukazivao da se moderna moć mora analizirati ne u pojmovima prenošenja ili ugovora, već u pojmovima "borbe, sukoba i rata".[44]

Već u ranom tekstu "Socijalne osnove propasti antičke kulture" ("Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur" (SW: 289-311)) Veber rat, i njegove društvene posledice (recimo na tržište robljem), proglašava za motor u izgradnji klasa i država u antici.[45]

[43] O "militarističkoj tradiciji" u istoriji sociologije, kojoj su navodno naročit doprinos dali nemački autori poput Karla Šmita, Ota Hincea, ali i Maks Veber, govorio je američki sociolog Majkl Man. Vidi kritički komentar: H. Joas, "Gibt es eine militaristische Tradition in der Soziologie?", u: isti autor, *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Weilerswist 2000, str. 204-235.

[44] M. Foucault, *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France (1975-76)*, Frankfurt/M. 2001, str. 32. (u prevodu: Mišel Fuko, *Treba braniti društvo, predavanja na Kolež de Frans 1976. godine,* prevod Pavle Sekeruš, Novi Sad, Svetovi, 1998).

[45] Upor. vrlo poučnu analizu: J. Deininger, "›Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur‹. Bemerkungen zu Max Webers Vortrag von 1896", u: P. Kneissl/V. Losemann (ur.), *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte*, Darmstadt 1988, str. 95-112.

Ali i za političke zajednice u moderni i njihove državne i paradržavne organizacione forme može se tvrditi da su na kraju krajeva konstituisane kroz "borbu na život i smrt" (WG: 515). Tek u vatri tih borbi javlja se "*ugled*" na kome "počiva moderna pozicija političkih asocijacija" (WG: 516).

"Politička zajednica pripada... onim zajednicama u kojima zajedničko delanje barem u normalnim okolnostima, obuhvata i pritisak, kroz pretnju i uništenje života, i onemogućavanje slobode kretanja, kako onih koji joj ne pripadaju tako i njenih pripadnika. Od pojedinca se tu traži da ako je potrebno i umre zarad interesa zajednice. Smrt u političku zajednicu upisuje svoj specifičan patos" (WG: 515).

Ove formulacije jasno pokazuju da je za modernu državu "normalno" da podrazumeva nešto što nije nimalo normalno: ugroženost života građana, i od strane države i od strane njih samih. Istovremeno postaje jasno da u jednoj tački Veberovo razmišljanje o državi, koje koristi analogiju sa ratom, konvergira sa redukovanjem vlasti na subjektivne osnove legitimiteta.

Ipak, njegov pojam "političke zajednice" nije sinonim za odnose naređivanja i poslušnosti. Politička zajednica počiva na tri elementa: teritoriji, zatim političkoj vlasti na toj teritoriji, što znači monopolu na legitimnu fizičku silu, i treće, institucionalnom regulisanju socijalnih veza tako da nastaje zajedničko delanje.[46]

[46] Upor. S. Breuer, *Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*, Darmstadt 1994, str. 17.

U Veberovoj sociologiji zanimljiva je uloga koju specifične "pretenzije na legitimitet" dobijaju u definiciji vlasti i države: "Državom treba zvati jedno političko preduzeće ukoliko njegovo upravljačko telo uspešno raspolaže monopolom legitimne fizičke prisile" (WG: 29). Veber je pred očima imao situaciju pred kraj Prvog svetskog rata, i bilo mu je jasno šta bi značilo kada bi, na primer, vojnici iz paravojnih formacija masovno privatizovali arsenal oružja, no on ipak nije državu definisao preko *faktičkog* monopola na silu, već preko jedne specifične pretenzije: preko (uspešno zadovoljenog) zahteva na *legitimno* korišćenje sile. To je mala, ali značajna razlika. Država nikada nije aparat koji se može objektivno opisati, već se ona povinuje formuli: država = upravljačko telo *plus* pretenzija na legitimitet. Državni aparat se može opisati tehničkim pojmovima, ali presudan je subjektivni "smisao" koji mu s jedne strane daje političko vođstvo, a s druge građani. To davanje smisla je isto što i vera u legitimitet, a ova se pak u okvirima teorije delanja može definisati kao "vezivanje za norme za koje se veruje da su vrednosno-racionalne" (WG: 15). Bez takvog davanja smisla, zaključuje Veber na jednom drugom mestu, "čitav aparat bi se *raspao*" (PS: 524).

Sada je važno sledeće: subjektivnu veru u legitimitet, koju imaju podanici, raspaljuje "ugled" političkog saveza, a taj ugled zavisi od značaja pozicije koju ta država ima u međunarodnoj areni. "Kao što odanost fudbalskih navijača postoji sve dok je tim uspešan", piše Rendal Kolins, "tako i odanost podanika

države zavisi od njenih pobeda".[47] I obrnuto, "gubitak ugleda" povećava šanse da izbije revolucija. To je jedan važan aspekt Veberove dijagnoze nemačkih revolucija 1918-1919. godine:

"Istorija sloma legitimne vlasti koja je (u Nemačkoj) postojala sve do 1918. godine pokazuje sledeće: rat je pokidao tradicionalne veze, a poraz je doneo gubitak prestiža, i to je dvoje, zajedno s navikom da se sistematski postupa na nelegalan način, u jednakoj meri dovelo do toga da se vojna i radna disciplina raspadne, a vlast svrgne" (WG: 155).

Dakle, vera građana u legitimitet zapravo je subjektivni odraz *zanesenosti* političkim vođstvom koje se "dokazalo" u borbi za navodno krajnje vrednosti. Politička vlast kao takva ne traži legitimaciju, to jest ona ne zavisi od vrednosno-racionalnih motiva za poslušnost koje podanici mogu imati. U normalnom slučaju državna vlast ima oblik birokratske ("racionalne") uprave. Takva vlast nije upućena na etički elan građana, već samo na uvreženu, "tupu naviku", kako to Veber kaže, i na pronalaženje kompromisa između različitih interesa. Birokratija uređuje i optimizira spoljni aspekt postupanja velikih kolektiva. "Masovna dresura" (WG: 650) celokupnih delova stanovništva istovremeno je i temelj, i učinak vlasti. Doduše, "svakodnevna birokratska vlast" nije u stanju da dopre, tako da kažemo, *iza* ponašanja individua, i

[47] Collins, *Weberian Sociological Theory*, a.a.O., str. 154 i d.

da manipuliše izvorom delanja, subjektivnim aktiviranjem smisla. Tu se krije jedan zanimljiv paradoks: potpuna birokratizacija jedne zajednice neminovno ima ograničen domet u pogledu politike moći zato što ona nije kadra da individue motiviše "*iznutra*" (WG: 658). Iz Veberove perspektive, politička veština da se velike grupe vrednosno-racionalno motivišu, da se probudi njihova vera u legitimitet i "oduševljenje" novim, privilegija je jedino sloja harizmatičnih političkih vođa.

Dakle, sociologija vlasti raspolaže konceptom politički učinkovite harizme. Taj koncept je kod Vebera neodvojivo povezan s jednim određenim tipom kritike Nemačkog carstva, a naročito političara koji su, poput kancelara Betman-Holvega, slabe vođe. No, taj koncept ima i sistemski karakter. Pojam harizmatskog vođe nas neizbežno podseća na mračne ličnosti dvadesetovekovnog totalitarizma, ali prema Veberovoj koncepciji harizmatski vođa je neko koga su iznedrile i "podigle" *parlamentarizovane* političke strukture.[48] U današnje vreme, pojavljivanju politički harizmatičnih ličnosti najviše pogoduju strukture racionalne demokratije, dok civilne i vojne birokratije u tom pogledu moraju zakazati. Koliko god to nama danas čudno izgledalo, povezivanje harizme i parla-

[48] Upor. pre svega Veberov tekst "Parlament i vlada u novom poretku Nemačke" ("Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland"), napisan početkom 1918. godine (PS: 306-443).

mentarne demokratije čini centralnu tačku Veberove teorije. On harizmatsku vlast definiše subjektivistički, preko "nesvakodnevne odanosti... ličnosti koja predstavlja uzor" (WG: 124), ali i sam navodi takve uzore, recimo britanskog liberala (i Dizraelijevog suparnika) Vilijema Gledstona.

Doduše, politička harizma je emotivni faktor koji ne deluje posredstvom argumenata nego u izvesnom smislu infektivno, a istovremeno sadrži, ako ozbiljno uzmemo Veberova uveravanja, eksplozivnu snagu koja je potencijalno demokratska. Tek parlamentarizacija birokratske države, i s njom "selekcija" harizmatskih lidera, omogućava da se prostor koji deli politiku od društva senzibilizuje za vrednosno-racionalne i etičke motive. Tek kada postoji harizma, kaže Veber, postoje i šanse za "antiautoritativno pretumačenje" upravo te harizme, pa time i slobodan izbor političkih vođa (upor. WG: 155 i d.). Birokratija cementira ono postojeće, ali zato parlamentarizovana harizma čini da politički pogon postane pristupačan za "sve ono što je pravilima i tradiciji strano" (WG: 657).

Ova razmišljanja me navode na zaključak da slabost Veberove sociologije vlasti, a naročito njenih elemenata posvećenih teoriji demokratije, ne leži prevashodno u tome što je on bio zloslutni "vesnik" kasnijeg autoritarizma u političkoj teoriji. Doduše, Veberov jezik je u velikoj meri pod uticajem doba u kome je živeo, a povremeno je čak i pomalo ratoboran, te stoga sugeriše mogućnost da bi on zaista mogao da bude najava onoga što dolazi, ali supstancijalna ograničenja njegove sociologije vlasti zapravo treba tražiti na sasvim drugom mestu. Ograničenost njegove teorije tiče se toga što Veber iznosi pretpostavku koje su socijalne i ekonomske determinante "čistih tipova" vlasti, ali onda ih ne ispituje dovoljno. Vlast u ekonomskoj i socijalnoj sferi se stabilizuje kada postoje "normalni uslovi" (WG: 574). Ali ti uslovi su Veberu potpuno nezanimljivi budući da se on usredsređuje ne na normalnu reprodukciju, već na *jačanje* vlasti putem vere u legitimitet. On se nijednom nije upustio u detaljnije istraživanje nadaleko čuvene pruske birokratije.[49] Umesto toga, zadovoljio se nejasnim instrumentalističkim analogijama koje sistematski potcenjuju skrivenu unutrašnju dinamiku birokratskog aparata.[50]

Slikovito govoreći, Vebera zanimaju nesvakodnevne okolnosti koje će razbiti "staklenu teglu" društva, a mnogo manje ga zanima socijalna "marmelada" svakodnevnog života ("tupa navika") ili birokratski "konzervans" zahvaljujući kome ona može dugo da se održi. Za ovaj način gledanja na stvari karakterističan je pojam harizme koji zapravo pripada jednoj specijalnoj teološkoj disciplini, pneumatologiji. Iako Veber tu i tamo harizmu opisuje kao nešto što je samo projekci-

[49] Našli su se drugi koji su se time bavili. Upor. Tibor Süle, *Preußische Bürokratietradition*, Göttingen 1988.

[50] Upor., na primer WG: 682 (o navodno nepogrešivoj "objektivnosti" i raspoloživosti birokratije).

ja koju imaju podanici, taj pojam kod njega ipak sadrži istu onu iracionalnu, spiritualističku nijansu koju ima još u Starom zavetu kada se kaže, na primer, kako je Samsona savladao "duh Jehovin" (RS III: 103). Pojam harizme je uvek izuzetno koristan kada se raspravlja o realnim društveno-istorijskim preokretima i rušenju ustanovljenih struktura zahvaljujući pojavi "upečatljivih" muškaraca ili žena[51] – ali bez želje da se u raspravi ovi procesi zaista i objasne.

Pored teorijskih deficita, veberovska sociologija vlasti ima i svoja ograničenja u pogledu istorije. Veber je intelektualni predstavnik perioda u znaku "citizen wars" (Majkl Man), perioda čija je kulminacija bio Prvi svetski rat, i koji se završio 1944-1945. godine. Za Vebera problem više nije zavisnost civilne političke vlasti od priznanja naroda, već je problem odnos između više različitih elemenata: posledica rata, harizmatskog stila u politici, popularne podrške državi i širenja građanskih prava. On je bio među prvima koji su se zalagali za parlamentarizaciju u Nemačkoj, i ova je zaista i sprovedena posle Prvog svetskog rata (uz prekid tokom perioda nacionalsocijalizma).

[51] Upor. na primer, Jakob Katz, *Tradition und Krise. Der Weg der jüdischen Gesellschaft in die Moderne,* München 2002 (prvo izdanje na hebrejskom 1958). Nadovezujući se na Vebera, Kac detaljno pokazuje kako su u srednjoj i istočnoj Evropi u XVIII veku ekstremno tradicionalističke institucije jevrejske zajednice (*kehilla*) u modernu gurnule združene snage prosvetiteljstva i delovanje hasidskih čudotvoraca i ekstatičara.

Doduše, proteklo stoleće je pokazalo da je rat krajnje nepouzdan u ulozi babice kada demokratija treba da se rodi – rat neminovno izaziva ekonomsku nestabilnost, a ona ima politički destabilizujuće posledice (koje Veber nikada nije ispuštao iz vida). Osim toga, u nacionalsocijalizmu je "britansku" dijalektiku parlamentarizma i imperijalizma, koju je Veber politički želeo da uopšti, zamenila "nemačka" dijalektika totalitarizma i planiranog genocida.

Razum i osećanja u politici

U ključnom tekstu *Politika kao poziv* Veber je postklasično učenje o vrlini formulisao smestivši ga u uslove modernog političkog pogona. Slušaocima može da bude ubedljiv samo onaj ko je zaista i sam ubeđen. "Strast", "osećaj za meru" i "osećaji za odgovornost" su Veberove šifre za obrasce modernog političkog postupanja koje je nužno nedosledno i nikada se ne može potpuno racionalizovati. Političar u svom nastupu treba da bude veoma motivisan, ali ne i vođen privatnim interesima; on treba da pokaže osećaj za odgovornost u uslovima kada se dugoročne posledice onoga što čini jedva mogu i naslutiti; konačno, njegovo razmišljanje i postupanje treba da pokaže kako je u stanju da dobro proceni situaciju, da se upravlja prema okolnostima, ali da nije oportunista. Ovi zahtevi, koje nije lako međusobno usaglasiti, zaoštravaju se u često citiran odnos napetosti iz-

među "etike odgovornosti" i "etike ubeđenja". Dok političar orijentisan prema odgovornosti prednost daje uspehu, a ne svojim subjektivnim ubeđenjima, onaj ko se drži etike ubeđenja, tome nasuprot, postupa prema merilima vlastitih uverenja i posledice svog delanja prepušta sudbini.

Iako Veber naglašava ulogu političke "strasti", koja je jedno od obeležja moderne politike, njega komentatori generalno sumnjiče da je bio nepopustljiv u denunciranju uloge emocija u političkoj moderni, te da je govoreći o političkim vođama i krupnim političkim savezima preporučivao *racionalistički* menadžment emocijama.[52] Jedna teoretičarka je u ovom kontekstu čak govorila o njegovom tipično "maskulinom" neprijateljstvu prema emocijama.[53] Ima li u tome nečega?

Već osnovno pojmovno razlikovanje između ciljno-racionalnog, vrednosno-racionalnog, tradicionalnog i afektivnog orijentisanja u delanju zaista pokazuje da on afektivno delanje izdvaja, da ga tretira kao ostatak, ili kao faktor koji može da ometa uspešan proces racionalizacije. U svom najčistijem obliku,

[52] Naredne stranice se oslanjaju na odlomke iz: V. Heins, "Politik und Emotion: Von Max Weber zur Zweiten Moderne", u: *Zeitschrift für Politik* 49 (2002), str. 424-448.

[53] Upor. R. W. Bologh, *Love or Greatness. Max Weber and Masculine Thinking – A Feminist Inquiry*, London 1990 i A. van Baalen, *Hidden Masculinity: Max Weber's Historical Sociology of Bureaucracy*, disertacija, Universität Amsterdam 1994.

afektivno delanje gotovo da samo sebe poništava budući da nije ništa drugo do "razuzdana reakcija na neki nesvakodnevni nadražaj" (WG: 12). Takav pojam emocije je u izvesnom smislu predsociološki i prepušten slikovnom jeziku hidraulike – jeziku za koji su osećanja nešto čime se, prema situaciji, punimo, odnosno praznimo. Srce, reklo bi se, ima svoje razloge, ali njih istraživač zabavljen sociologijom ne poznaje.

Iz Veberovih političkih spisa možemo iščitati koje su moguće primene racionalistički potkresanog pojma emocija. Upadljivo je da se analiza i kritika doba u kome je živeo vrte oko suprotstavljenosti između racionalnosti i emocija, razuma i strasti. Centralna Veberova maksima kaže da se "uspešna politika, a naročito uspešna demokratska politika... vodi glavom" (PS: 404). Ova maksima je dovela do toga da je u političkim naukama zaista postalo tabu sistematski se baviti pitanjem kako političke emocije, recimo kolektivna žeđ za osvetom, utiču na politiku. Pretpostavlja se da afektivni faktori postoje u predpolitičkom polju i na "ulici", no ne i u zvaničnoj politici, a naročito ne u politici *vlastite* grupe. U Veberovim tekstovima je moguće naći mnogo primera takvog tretiranja problema emocija. Njegova politička kritika, naročito ona usmerena na levicu njegovog doba, velikim delom je kritika "afektivne politike". Slično je i sa kritikom nemačke monarhije i njenih "literata".

Bliska povezanost između načina na koji shvata mase, emocije i demokratiju postaje vidljiva kada Ve-

ber ideju o hidraulici emocija koje se mogu prazniti direktno, ideju koja je istovremeno i opšteprihvaćena i racionalistička, prevodi u jednako rasprostranjenu metaforu političkog "pritiska" ulice (PS: 286). Mase u velikim gradovima i kolektivne emocije ne samo da stoje u odnosu statističke korelacije, već su to kategorije političke refleksije koje se jedna u drugoj ogledaju. Veber vidi kao analogne, i opisuje istim vokabularom, pritisak koji kolektivne emocije vrše na političke institucije, i pritisak koji, na nivou individualne psihologije, emotivni usponi i padovi vrše na osetljive nervne preklopnike koji upravljaju racionalnim orijentacijama u delanju. Afektivno delanje nije pravo delanje, a emocijama vođena "masa" nije u stanju da dela. Štaviše, ona postupa u modusu naviranja, praskanja, rasplamsavanja – i evo opet Veberovih slikovitih izraza koji istovremeno signaliziraju i žestinu i neuhvatljivost.

Veberova analiza politike je odraz jedne nerazrađene teorije o odnosu razuma i osećanja u politici. Čini se da njeno jezgro čini predstava kako emocije nisu ništa drugo do sile koje, da tako kažemo, naviru iz mračnog podzemlja, kako su emocije uzburkana stanja duše s kojima možemo da izađemo na kraj jedino uz pomoć uma, organizacije i kulture. Kroz celokupno Veberovo delo provlači se ova slika kolektivnih emocija kao neke vrste bezobličnog parnog pogona u kućištu moderne politike. Međutim, moguće je naći i indicije o jednom iznijansiranijem pojmu emocija. U tekstu *Politika kao poziv*, recimo,

"strastvena predanost" nekoj stvari jedno je od obeležja koje definiše i izdvaja političare "po pozivu" i državnike zapadnog tipa. U pismu o radikalnoj levici, upućenom Robertu Mihelsu, Veber kaže da "'otrov i žuč' jesu supstance koje treba visoko ceniti, ali nisu zamena za entuzijazam".[54]

Dakle, pre nego što Veberu pripišemo ono i danas snažno uverenje da emocije nisu ništa drugo do lapsus u racionalnom delanju, preporučljivo je još jednom baciti pogled na njegove tekstove. Naznake da je on sam umeo da podriva i labavi tu često prisutnu i snažnu suprotstavljenost između emocija i racionalnosti, zapaljenih masa i hladnih kalkulantskih elita, najpre se mogu naći u njegovim spisima iz sociologije religije. Naročito u tekstovima o ulozi proroka kod drevnih Jevreja i nastanku hrišćanstva, napisanim u periodu od 1917. do 1920. godine, mogu se naći elementi jedne koncepcije koja nije sklona da kolektivne emocije unapred ekskomunicira kao iracionalne. Veber proroke vidi kao prauzor za modernu "demagogiju" – a demagogija je pojam koji igra ključnu ulogu u njegovim razmišljanjima o demokratizaciji Nemačkog carstva posle Prvog svetskog rata.

Jevrejski proroci, koji su bili ljudi bez zaposlenja, i izrazito neprijateljski raspoloženi prema magiji, ljudi poput Amosa i Jeremije, stvorili i su, i širili – za razliku

[54] Pismo Mihelsu od 1. februara 1907. u: *Briefe* 1906-1908 (MWG II/5), Tübingen 1990, str. 242.

od sveštenika u njegovo doba – elemente genuino okcidentalne etike.[55] Na Vebera su starozavetni proroci, ti "strastveni ljudi koje je Izrael iznedrio" (RS III: 342), ostavili jak utisak zbog siline emocija koje su bile uključene u izgradnju ranih formi praktičnog racionalizma. Ne odbacujući emocije kao sirovu formu motivacionih energija, Veber se ovde okreće onome što po pravilu čini temelj profetske politike i secira osetljivu ravnotežu između apstinencije od sveta, laičke askeze i nade u smak sveta. Na sličan način on pokušava da opiše specifičan profil racionalnosti koja se krije u propagandnim aktivnostima Isusa iz Nazareta i hrišćanskih apostola. Tako Veber Isusove "raspaljujuće govore" (RS III: 403) protiv fariseja, i propagandnu tehniku koju je kasnije koristio sveti Pavle, tumači kao medije za stvaranje izrazito ciljno-racionalno usmerenih društvenih institucija. U okviru ove i sličnih detaljnih analiza Veber ne pokazuje sklonost da emocije, i emocijama nabijen način govora, vidi kao puku smetnju racionalnim političkim procesima.

U javnim proročanstvima starozavetnih laičkih propovednika njega ne zanima samo to kako su oni doprineli stvaranju racionalne zapadne etike uopšte uzev, nego, rekao bih, zanima ga i njihov specifičan doprinos izumevanju modernog tipa političara i "demagoga". Upravo novo određenje odnosa politike, racionalnosti i emocija, koje se ne iscrpljuje u steril-

[55] Upor. Schluchter, ***Religion und Lebensführung***, Knjiga II, a.a.O., str. 138.

nom suprotstavljanju, omogućava nam da mnogo toga zaključimo upoređujući studije o judaizmu i političke tekstove koji su napisani u isto vreme. Ovde ću se ograničiti na samo nekoliko kratkih naznaka.

Naročiti istorijski značaj jevrejskih proroka pre izlaska iz Egipta Veber vidi u tome što su ti proroci bili prvi koji su delovali samo u mediju emotivnog govora otkrovenja, i izvan postojeće hijerarhije, a cilj im je bio da stvore svest o stanju u zemlji i o nužnosti moralnog preobražaja. Za razliku od onih otmenih proroka i duhovnih vođa u antičkoj Grčkoj, jevrejski proroci su bili "socijalni slučajevi", skitnice i ljudi bez javne pozicije, na koje se podozrivo gledalo u gradu-državi Jerusalimu. Oni su bili prvi politički demagozi na jednoj od raskrsnica na posebnom putu okcidentalnog razvoja. O Amosu Veber kaže: "Kada je ovaj prorok rekao da će se gnev Božji spustiti na Izrael zato što se tu pokušava stati na put proricanju, to nije bilo ništa drugačije od toga kada moderni demagog zahteva slobodu štampe" (RS III: 285). Utisak kako su, retrospektivno gledano, proroci u izvesnom smislu bili moderni, ima svoj temelj u njihovim neobičnim postkonvencionalnim nastupima, kao i u njihovim, uprkos svemu, strogo trezvenim motivima:

"Nepripitomljena sveštеničkim ili staleškim konvencijama, nimalo umerena bilo asketskom bilo kontemplativnom samodisciplinom, žarka strast proroka je kiptela i u njima otvarala sve ponore ljudskog srca. A ipak, uprkos svoj toj ljudskosti, od koje ti titani svetih kletvi nisu mogli

da se oslobode, nije njihova ličnost, već stvar samog Jahve, strasnog Boga, bila ona koja je suvereno komandovala svim divljim besovima" (RS III: 286 i d.)

Veber potom naglašava veliku ličnu i unutrašnju nezavisnost proroka koji su u isti mah bili i psihički labilni i – što je veoma zanimljivo – *neomiljeni* kod "mase slušalaca" (RS III: 293, 307). Emotivnost izrazito razdražljivih religijskih ekscentrika nije delovala zarazno, naprotiv, mase uglavnom nisu bile ganute, nije ih bilo moguće pokrenuti i tako su gurale proroke niz spiralu sve mračnijih proročanstava o katastrofama.

Ukupno uzev, "slobodno emotivno proricanje" (RS III: 285) deluje kao veliki antički neprijatelj ranobirokratskih i vojnih poredaka kakvi su vladali u tadašnjim helenskim državama i u velikim silama Egiptu i Asiriji. Staroegipatska robovlasnička država je Veberu poslužila kao inspiracija za Veberovu metaforu u kojoj postoji kombinacija tri zla, nekontrolisanih činovnika, monarhije i socijalizma ("kavez poslušnosti"), metaforu koju koristi da bi dao dijagnozu svog vremena; paralelno s njom, međutim, politička proročanstva jevrejskih ekstatičara nude pozitivnu suprotnu sliku koja se može tu i tamo naći u njegovim političkim spisima. Unutrašnja nezavisnost, "sloboda da se bavi čime želi", i strasno zauzimanje za stvar čine proroka prototipom modernog, za demagogiju obdarenog političara, a po svojim drugim svojstvima, naročito po neumoljivom pesimizmu u pogledu ostvarenja ciljeva, prorok je sličan današnjim ekološkim apokaliptičarima i intelektualcima koji se upliću u politiku. I ove poslednje pogađa emotivna ravnodušnost masa u pogledu stvarno ili navodno pretećih katastrofa: "Oni vide svet kao pun nesreća i onda kada je on obasjan punim sjajem sunca prividne sreće" (RS III: 319f). Tako se u uznemirujućem, racionalno-emotivno hibridnom liku antičkih jevrejskih proroka ukršta ono što je zaista njihovo svojstvo i ono što im se pripisuje, ukršta se ono što je u političkoj moderni odvojeno jedno od drugog, a pri tom, kao što ću pokazati u narednom koraku, te dve strane nisu u jednostavnoj opoziciji.

Ove Veberove tvrdnje mogu se razumeti samo u svetlu njegove političke dijagnoze vremena, a da bi ona postala jasnija, treba pogledati njegova istraživanja u okviru istorije religije. Carska, a potom i revolucionarna Nemačka koju je Veber posmatrao bila je u čvrstom stisku epidemija afektivnosti, raspaljenih demagogijom, koje su zahvatile mase stanovništva, emotivno razdražljivog zbog ratnih nestašica i odricanja. Početkom 1920. godine Veber piše da će u Nemačkoj biti nemoguće voditi racionalnu politiku "sve dok ludaci – i s leva i s desna – mogu da teraju svoje".[56] U kratkom periodu dok je sam bio politički an-

[56] Zapisi (navodno "politički") od 19.1. [1920. godine o slučaju grofa Arko], u: *Zur Neuordnung Deutschlands. Schriften und Reden 1918-1920* (MWG I/16), Tübingen 1988, str. 273.

gažovan, sam Veber je rado posezao za demagoškim stilskim sredstvima da bi izrazio to svoje gledište. Tako je u mesecima neposredno posle revolucionarnih događaja od novembra 1918. godine u mnogo gradova nastupao kao istaknuti i rečiti izborni agitator novoosnovane liberalne Nemačke demokratske partije. Ovi javni govori, čije su odlomke izveštači zabeležili, veoma podsećaju na neumerene izlive besa starozavetnih proroka:

"Pored uništavanja privrede revolucija na savesti nosi i raspad naše vojske. To što mi danas ne možemo ni jednu jedinu diviziju da pošaljemo protiv Poljaka, za to treba da zahvalimo ovoj revoluciji. Svuda vidimo samo prljavštinu, otpad, đubre, nedoličnost, i ništa drugo. Libknehtu je mesto u ludnici, a Rozi Luksemburg u zoološkom vrtu" (MWG I/16: 441)[57]

Ovakve demagoške kletve nisu u suprotnosti sa Veberovim racionalnim pojmom politike. Štaviše, nećemo shvatiti centralnu poentu ovog pojma politike ukoliko previdimo pozitivnu ulogu koju Veber u osnovi daje demagogiji – a time i kondicioniranoj i polarizujućoj emotivnosti – upravo u političkoj moderni. U tom sklopu je zanimljivo kako se Veber suprotstavlja tvrdnji pristalica Carstva da demokratizacija Nemačke znači pobedu kratkovidih masa nad duhom prosveće-

[57] *Das Karlsruher Tagblatt*, iz koga je ovaj parafrazirani govor od 4. januara 1919. godine preuzet, na ovom mestu je ubacio redakcijski komentar "gromoglasno odobravanje".

nih elita, pa tako i pobedu "emotivne nad racionalnom politikom" (PS: 403f). U tekstu koji se pojavio decembra 1917. godine, "Izborno pravo i demokratija u Nemačkoj" ("Wahlrecht und Demokratie in Deutschland") Veber iznosi dva argumenta protiv takvog izjednačavanja naroda, emocija i političke iracionalnosti.

Kao prvo, potrebno je locirati kolektivne političke emocije u socijalnom prostoru. Opasna osećanja se mogu širiti kao zaraza samo kroz određene grupe stanovništva koje postoje u određenim naseljenim prostorima (poput modernih velikih gradova) i za koje su karakteristični određeni kulturni i klimatski uslovi. Veber smatra da su fabrički radnici manje podložni promeni raspoloženja nego "kafanski intelektualci" i oni koji "bogu kradu dane", naročito kada se ovi drugi nađu u velikim gradovima poput Rima ili Pariza (PS: 287). Na sličan način Veber polemiše protiv monarhističkih i pangermanskih intelektualaca u Nemačkoj.

Kao drugo, kada je reč o carskoj Nemačkoj pred kraj Prvog svetskog rata treba obrnuti shemu koja govori o nerazumnim masama i razumnim elitama. Spoljna politika Nemačkog carstva, kojom su vladala šovinistička osećanja, stoji, smatra on, u upadljivom kontrastu sa mirnom spoljašnjom politikom Velike Britanije, koja je bila orijentisana prema dugoročnim ciljevima i koju on budućoj nemačkoj eliti preporučuje kao uzor. U jednom delu teksta "Parlament i vlada" ("Parlament und Regierung") Veber čak ide tako daleko da buduće uspostavljanje i jačanje liberalno-demokratskih struktura u Nemačkoj proglašava za problem

koji je u svojoj suštini emocionalno-politički. Imajući u vidu "eksplozije" političkog nezadovoljstva koje, kako on veruje, treba očekivati, Veber se zabrinuto pita "da li će te eksplozije opet raspaliti dobro poznat i često prisutan *strah* posednika, i da li će stoga emotivna posledica besciljnog gneva masa imati isto tako emotivan, i isto tako besciljan kukavičluk građana" (PS: 405). Ovde vidimo ključni motiv političke kritike emocija, kritike koja nije okrenuta protiv širokih masa stanovništva, već protiv tada vladajuće elite.

Oba argumenta su u suštini defanzivna zato što socijalni domen dezorganizovanih političkih emocija više nisu mase kao takve, već delom i elite, a delom i neukorenjeni slojevi urbanog intelektualnog proletarijata. Ovi argumenti sistematski ukazuju na paradoks birokratske racionalizacije: vlast činovnika, koja nije pod kontrolom parlamenta, najbolje se slaže sa hirovitom monarhijom (ili sličnim poretkom) i javnim mnjenjem u kome dominiraju "lepi duhovi" skloni politiziranju.

Sve do kraja 1917. godine Veber se drži uglavnom defanzivno kada u okviru teorije demokratije razmatra kako locirati problem emocija, ali već pola godine kasnije iznosi novi niz argumenata koji sada na pozitivan način povezuju političku demokratiju i kolektivne emocije. "Demokratizacija i demagogija idu zajedno" kaže se kategorički u tekstu "Parlament i vlada" (PS: 393). Ovom jakom tezom Veber se više ne brani od neprijateljstva prema demokratiji, koje gaje antizapadno raspoloženi monarhisti i ultranacionalisti pozivajući se na kritiku emocija, već on njihovu tezu preokreće u vrednosnom smislu: liberalna demokratija je, kaže on, poželjna koliko i njeno nevaljalo i tvrdoglavo usvojenče, demagogija. A kada demokratija i demagogija idu ruku pod ruku, onda nema demokratije zapadnog tipa bez jedne specifične vrste emotivnosti u javnoj sferi.

Vidimo, dakle, kako se lomi čelični racionalizam nepomirljivog suprotstavljanja razuma i emocija, i kako ga polako zamenjuje model zapadne moderne u kome emocije ne pripadaju samo pravno zaštićenoj sferi privatnosti, već imaju svoje mesto i u javnom prostoru. U moderni u kojoj se stanovništvo više ne može tretirati kao pasivan objekt kojim država upravlja, emocije su nezaobilazan fenomen u javnosti i one se ne mogu pripitomiti tako što će se sa zvaničnih mesta upućivati pozivi na razum. Kao što racionalni parlamentarizam mora da u šahu drži racionalnu birokratiju, na sličan način bi, čini se da Veber preporučuje, trebalo da se političke strasti pročiste dobro doziranim suprotnim strastima. Ako dalje pratimo njegove natuknice, stići ćemo na kraju do slike jedne moderne demokratije u kojoj zvaničnici i političari, "slučajni demagozi" sa visokom *street credibility,* "demagogija štampe" čiji su nosioci školovani novinari, kao i profetski nastrojeni intelektulaci čine donekle stabilan protivteg javnim emocijama, kao i učincima moći koji iz njih proizilaze. Na monopolističku instrumentalizaciju kolektivnog resantimana treba reagovati pluralizmom onih koji obrađuju emocije. Praksa odabira po-

litičara u naprednim liberalnim demokratijama može se uzeti kao potvrda ovog gledišta. Danas se naporima da se izgradi medijska harizma modernih političara suprotstavljaju različite tehnike koje omogućavaju demitologizaciju, pravljenje karikatura i smanjivanje ugleda putem sarkazma i razotkrivanja skandala, a to je nešto što se ne može iz jednog centralnog mesta kontrolisati.[58] Takva igra između izgradnje imidža jednog političara, i polemičkog dovođenja u pitanje tog imidža, leži na liniji Veberovog razmišljanja koje upravo na način takve igre želeo da opasnost od velike, revolucionarne eksplozije afekata transformiše u mirni proces napretka. Nije sporno da Veber pri tom nije u teoriji demokratije na zadovoljavajući način razrešio paradoks aktiviranja i instrumentalizacije "masa". Ipak, kod njega se može naći razmišljanje o tome kako mase posredstvom institucija mogu da utiču na same sebe i o moduliranju kolektivnog osećajnog života, razmišljanje koje pomaže da se problem emocija pročisti od zaostalih konotacija bestijalnog, infantilnog ili femininog.

Telo i duša u kapitalizmu

Pored dualizma razuma i emocija, u Veberovoj konceptualizaciji kapitalizma zanimljiv je i pojmovni

[58] Upor. P. Ansart, *La gestion des passions politiques*, Lausanne 1983, str. 181.

par telo i duša. Na osnovu dosad rečenog, jasno je da "način življenja" za Vebera nije čisto duhovna veličina. U sociologiji religije postoji za to jedan dobar sinonim: "psihofizički habitus" (RS I: 518). Kada Veber govori o "religijskom utemeljivanju" (RS I: 202f), onda objekat tog utemeljivanja nisu ni "privreda" niti "društvo", već su to određene etike. S druge strane, on je, slično kao i Marks, veoma zainteresovan za razotkrivanje na kojim to "ekonomsko-sociološkim osnovama" (WG: 756) počivaju institucije koje čine nadgradnju. U ovom pogledu, dakle, nije moguće ustanoviti veliku razliku između njih dvojice.

No, upadljive razlike se mogu naći u teoriji klase, naročito u određenju radničke klase.[59] Kod Vebera je "klasi" nadređen "klasni položaj" individua, a ovaj je, opet, za razliku od toga kako je definisan u marksizmu, direktan razultat "tržišnog položaja", što će reći da proizilazi iz tipičnih šansi za sticanje dobara, te iz posledičnih životnih izgleda. "Klasa" je za Vebera zbirni pojam za istovetne klasne položaje. Iz činjenice da ih karakteriše isti klasni položaj (položaj na tržištu ili "ekonomski interesi") ne sledi da su klase odmah i "zajednice", ili da kao zajednice delaju. Jedno naizgled slično razmišljanje poznavao je stariji marksizam, on je naime razlikovao "klasu za sebe" i "klasu po sebi", te je posledično propagirao dolaženje klase samoj-sebi. Pri tom se samorazumljivim smatralo kako će radnička klasa, jednom kada dostigne svest o

[59] O Veberovoj teoriji klase vidi WG: 177-180, 514-540.

vlastitim objektivnim interesima, početi da koristi svoj revolucionarni potencijal i dići se protiv kapitalizma.

Veber je u jednom pogledu veći determinista od predstavnika ove varijante marksizma utoliko što on polazi od pretpostavke da u "svakodnevnim" okolnostima individue znaju svoje stvarne interese, i po njima se u svom delanju upravljaju. On smatra da je nužno promašen pokušaj da se na toj ravni oktrojiše "lažna svest". Ipak, njemu smešno deluje strah od "crvene utvare", strah koji je spopao toliko mnogo pripadnika njegove klase u vilhelmovskoj Nemačkoj. Upravo zato što se ne nalaze u suštinski protivrečnom odnosu prema buržoaziji, radnici moraju – kroz parlamentarizaciju države – da uzmu učešća u političkoj moći.

"U jednoj važnoj tački: u pogledu interesa za racionalizaciju privrede, interes radništva je, uprkos svim društvenim suprotstavljenostima koje među njima postoje, podudaran interesu preduzetnika koji u organizacionom smislu stoje iznad njih; i jedni i drugi imaju identičan interes za očuvanje položaja koje njihova nacija zauzima u svetu – identičan možda ne u svim detaljima, ali svakako u principu, i pri tom direktno suprotstavljen interesu svih slojeva koji žive od rente i svih njima srodnih zagovornika ekonomske stagnacije" (PS: 251).

Ako u društvu postoji neka osnovna protivrečnost, onda ona za Vebera nije protivrečnost između kapitala i rada, već između produktivnih i neproduktivnih načina sticanja, to jest između grupa stanovništva koje su preko toga definisane. Stoga je Veber, za razliku od velikog broja njegovih savremenika, bio protiv carina koje štite pruski agrarni lobi, kao što je bio i za povezivanje Nemačke sa svetskom privredom, a osim toga i za izbegavanje rata sa Engleskom – on je, takoreći, bio rani pristalica "globalizacije".[60] Pri tom je njegovo mišljenje u svakom trenutku obeleženo protivrečnošću između "investicionog kapitala" i "imetka na osnovu renti", racionalnog kapitalizma preduzetništva i kapitalizma koji je pljačkaški i koji se održava političkim sredstvima. Veber govori o "protivrečnosti dubokoj kao provalija" između različitih "uverenja" koja su konstitutivna za te dve vrste sticanja viška proizvoda (PS: 253), ali takođe i o "dvostrukoj prirodi" kapitalističkog mentaliteta. Birokratski kapitalizam svakodnevice je prožet kapitalizmom nabijenim harizmom u čijem centru nije zarađivanje, nego bukvalno "lov" za ekonomskom dobiti, te se stoga u njemu formiraju grupacije koje samo "jure za plenom" (WG: 659), a to, kao što danas znamo, može da razori celokupno društvo.

Kada se pogleda sa stanovišta teorije društva, uočavamo da ova protivrečnost između profita i ren-

[60] O Veberovim nazorima u vezi sa privrednom politikom vidi zanimljiv članak: G. Roth, "The Near-Death of Liberal Capitalism: Perspectives from the Weber to the Polanyi Brothers", u: *Politics & Society* 31 (2003), str. 263-282, naročito str. 268.

te pokazuje kako Veberov koncept podruštvljenja *ide na dva koloseka*. Ciljno-racionalna "razmena" na tržištima nije jedini čisti tip modernog podruštvljavanja. "Potržišnjenje" je pomognuto podruštvljenjem, koje je istog ranga i koje se odvija kroz organizacije u obliku "saveza sa određenim ciljevima" i "saveza baziranih na ubeđenjima" (WG: 22). Ovi opet mogu, kao što su to činile protestantske sekte, da ponude etičku podlogu onome što se na tržištima odvija, ili pak mogu, po uzoru na mafijaška udruženja, da obezbeđuju privilegije koje su bazirane na sili, i koje vode prisvajanju renti a ne stvaranju profita.

Veber nije verovao da bi u njegovo vreme mogao da zavlada mafijaški kapitalizam, ali on zato pažljivo posmatra kako se konsoliduje "organizovani kapitalizam". Pod ovim austrijski socijaldemokrata Rudolf Hilferding, koji je i skovao izraz 1915. godine, razume ubrzanu izgradnju kartela, koncerna i sindikata, birokratizaciju različitih udruženja i velikih preduzeća, izgradnju intervencionističke države kao i, što je dosta važno, sklapanje pakta o produktivnosti između dve velike proizvodne klase u društvu. Veber posledice tog pakta, čije postojanje je dijagnostifikovao još dok je ovaj bio u zametku, ocenjuje kao krajnje ambivalentne. Demokratija, kako je on razume, jeste upućena na dobrovoljnu alijansu između klasa ali, sa druge strane, "delovanje materijalnih interesa" samo za sebe ne dovodi ni do reforme ni do revolucije, već do novog oblika političko-birokratske vlasti: dovodi do nastanka "kaveza poslušnosti" (PS: 63).

Budući da tako posmatra stvari, Veber ni od borbe niti od saveza između klasa nije očekivao neko dalekosežno političko oslobođenje. To je tačka u kojoj se, nema sumnje, najviše razlikuje od političkog marksizma. S druge strane, u oči pada neobična saglasnost između Vebera i italijanskog marksiste Antonija Gramšija koji je u beleškama *Americanismo e fordismo* iz 1934. godine hvalio Sjedinjene Države zato što su tamo zahtevi povećanja produktivnosti postali mera svih stvari i "život cele zemlje je utemeljen na proizvodnji".[61] Veber, kao što smo videli, "kafanske intelektualce" u modernim gradovima denuncira kao profitere i potpaljivače iracionalne politike afekata, a Gramši, slično tome, opasnost od "regresivne" propagande moralne nestabilnosti i seksulanog libertinstva vezuje za one socijalne grupe koje nisu podređene disciplini proizvodnog rada.[62] Gram-

---

[61] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Sv. 3, Turin 1975, str. 2146.

[62] Ibid., str. 2163. U okviru zapadnog marksizma niko nije odlučnije od Gramšija raskinuo sa paradigmom svesti, koje su se držali njegovi uglavnom ultraracionalistički saborci, i umesto toga se fokusirao na ono što je Veberov savremenik Vili Helpah nazvao "nervnim životom" društvene grupe. I u toj stvari je u saglasnosti sa Veberom. Za Helpaha, upor., između ostalog, S. Frommer, "Bezüge zu experimenteller Psychologie, Psychiatrie und Psychopathologie in Max Webers methodologischen Schriften", u: Wagner/Zipprian, *Max Webers Wissenschaftslehre*, a.a.O., str. 239 i d., naročito. str. 251.

ši, potpuno isto kao i Veber, pravi razliku između izmerive *sposobnosti* za rad i mentalne *sklonosti* da se radi, te u tom kontekstu pledira za nove, u minimalnoj meri represivne instrumente za upravljanje nad onima koji rade u proizvodnji, instrumente koji regulišu ne samo spoljašnje ponašanje radnika, već i njihove moralne motive i njihova ubeđenja.

Kao i Gramši, Veber želi da razmontira "individuu" klasične nacionalne ekonomije kako bi na svetlo dana izneo odnose između vlasti i samokontrole, odnose koji tu individuu zapravo konstituišu. Kapitalizam, a naročito onaj "organizovani", ne počiva naprosto na ekonomskom delanju individua, već na "preduzećima orijentisanim na zaradu", organizovanim kao "ustanove" (WG: 53, 28). Nakon studija protestantizma, Veber se uglavom bavio analizom samokonstituisanja zapadnoevropskog i severnoameričkog *građanstva,* kao i njegove specifične ekonomske etike; čak i onda kada bi povremeno pomenuo radnike i radnice (kao, na primer, one nemačke "devojke pijetističke provenijencije", koje rad posmatraju kao cilj po sebi i, s tim u skladu, pre dobijaju "povišenje nadnice" (RS I: 47) nego njihove koleginice koje su katolkinje), to je bilo u tom kontekstu.

Pitanjem kako zaista stoji sa ekonomskom etikom *radničke klase* Veber se bavi tek nešto kasnije, u okviru široko postavljenog projekta Saveza za socijalnu politiku, projekta pod radnim naslovom "Ispitivanje selekcije i prilagođavanja radnika različitim granama krupne industrije". Iz tog projekta su proizašla

dva Veberova teksta,"Metodološki uvod" ("Methodologische Einleitung") (1908) i studija "Psihofizika industrijskog rada"("Zur Psychophysik der industriellen Arbeit"), čiji poslednji deo je objavljen septembra 1909. godine u *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik.*

Veber otvoreno kaže da pitanja kojim se bave on i njegove kolege zahvataju samo "jedan deo sociološke analize moderne krupne industrije". Cilj ispitivanja je, kaže Veber, da se pokaže "kakvo je kulturno značenje procesa razvoja kroz koji krupna industrija prolazi pred našim očima" (SS: 59). Dakle, njegovu pažnju je opet zarobio "duh" kapitalizma, ali ovaj put je oštrica ispitivanja drugačije usmerena nego u slučaju studije o protestantizmu. Dok je u *Protestantskoj etici* pored ostalog bilo reči o tome kako neki načini življenja utiču na izgradnju modernog kapitalizma, sada je važno utvrditi koje to "specifične uticaje" ima "aparat" moderne krupne industrije "na ljude i njihove 'stilove života'". Utoliko što je zaista "promenila duhovno lice ljudskog roda skoro do neprepoznatljivosti, a i dalje će ga menjati" (SS: 60), industrijska tehno-struktura je, posmatrano iz Veberovog ugla, centralni predmet sociološkog istraživanja.

Ključni značaj industrije i tehnike, koji se u literaturi o Veberu često previđa,[63] dodatno je uvećan jednom

[63] Upor., međutim, Gerd Schmidt, u: W. M. Sprondel/C. Seyfarth (ur.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart 1981, str. 168 i d.

poentom vezanom za teoriju klasa. Veber je posmatrao socijalne posledice trećeg talasa industrijalizacije koji je u Nemačkoj od 1890. godine počeo u hemijskoj industriji, elektroindustriji i proizvodnji mašina, i doveo do heterogenizacije i distanciranja građanstva od tradicije, naročito do odvajanja "poseda" i "obrazovanja". Posledično je i buržoazija izgubila svoj herojski imidž i postala zavisna od industrijskih "aparata" koje je stvorila, i stoga prestala da bude ona koja asimiluje proletarijat (recimo u jedan protestantski radni etos), i počela ona sama da prihvata proleterski mentalitet:

"Ali moderni proletarijat, je isto kao i široki slojevi zaista moderne buržoazije, ima specifičan odnos prema religiji – ravnodušan je, ili pak religiju potpuno odbacuje. Zavisnost od vlastitog učinka kod njih je potisnuta ili pak dopunjena svešću o zavisnosti od čisto društvenih konstelacija, ekonomskih konjunktura i zakonski garantovanih odnosa moći" (WG: 295f).

Veber želi da otkrije da li moderna teška industrija može bez etike i koliko se *radni moral* može zameniti spolja kontrolisanom *radnom disciplinom*. Preciznije, on želi da ispita da li je radnička klasa ujedinjena ili razjedinjena, u kojoj meri se industrija emancipovala od zanatskih i moralnih "kvaliteta svojih radnika", u kojoj meri "'standardizacija' proizvoda povlači standardizaciju radnika", kakvu ulogu igra "zadovoljstvo radnika" i, konačno, kako svi ovi faktori utiču na dušu i telo, to jest na "psihofizička i karakterološka svojstva radništva" (SS: 14 i d.).

Termin "psihofizika" je skovao Gustav Teodor Fehner (1801-1887), koji je smatrao da odnos između tela i duše nije kauzalan, već da među njima postoji tesna "funkcionalna veza".[64] Tek onaj ko, kao Veber, prihvata tu pretpostavku, može verovati da "preoblikovanje fiziološke upotrebe radnika" (SS: 18) u okviru ubrzanog procesa industrijalizacije ima dalekosežno *kulturno* dejstvo.

Veber shvata – da kažemo to zaoštreno – radnika kao socijalnu i političku figuru budući da polazi od njegovog "psihofizičkog aparata" (SS: 62). Samo se time može objasniti strpljenje i prilježnost s kojom se Veber probija kroz brdo eksperimentalnopsihološke, antropološke i psihofiziološke literature kako bi koncepte "umora", "okrepljenja", "vežbe" i "navike" proučio u vezi sa promenjenim uslovima rada u industriji. Ovaj rad u oblasti "sociologije industrije" smešten je u kontekst koji je najbolje označiti imenom američkog inženjera F. V. Tejlora. Tejlorovi temelji "naučnog upravljanja preduzećem" počivaju na preciznim merenjima ("time-and-motion studies") koja omogućavaju racionalizaciju u potrošnji snage kojom radnik raspolaže. Ova istraživanja su u Nemačkoj poznata već negde oko 1907. godine, ali o njima se najviše raspravljalo u dve godine pred početak rata.[65]

[64] *Elemente der Psychophysik*, 1. izd. 1860 (2. izd. 1889), ur. von W. Wundt.

[65] Upor. J. Kocka, "Industrielles Management: Konzeptionen und Modelle in Deutschland vor 1914", u: *Vierteljа-*

Veberova psihofizika se uklapa u ove tokove. Upotrebljive podatke o produktivnosti, i padu produktivnosti radnika, dobićemo, smatra Veber, ako "dugo vremena kontrolisano posmatramo radnika tokom rada, rukovodeći se pri tom unapred poznatom i preciznom tehničkom i fiziološkom analizom zahteva koje mašina postavlja pred radnika" (SS: 240 i d.).

Veber ne ceni visoko konkretan doprinos istraživanja koje je sproveo Savez za socijalnu politiku, i to se može zaključiti iz jednog priloga u diskusiji iz 1911. godine. No, on odmah dodaje: "Savez sa ovim rezultatima danas stoji *na početku* onoga što želi da postigne, a ne na kraju, i moraće još desetine godina da smireno i polako radi na ovoj stvari" (SS: 242). Ipak: sa radom se počelo, i zanimljivo je da Veber poziva mlade sociologe da se "zainteresuju za racionalizaciju privrede" (PS: 251) i trudi se da od njih napravi mlađe partnere u paktu o produktivnosti koji su sklopili preduzimači i reformatori među radnicima. Kako bi se osigurao racionalan tok rada, "mora se početi od najjednostavnijih elemenata rada", formuliše Veber jednu od temeljnih ideja *scientific management*. A zatim kaže: "Jasno je koliko je ovo pitanje u skladu sa interesovanjima naše discipline..." (SS: 64).

Ipak, i u Veberovim prilozima u vezi sa industrijskom organizacijom moguće je pronaći demokratsku

---

breszeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte 65 (1969), str. 332-372 (ovde: str. 359).

notu. Kao što je nepoverljiv prema autokratiji u državnoj sferi, nepoverljiv je i prema autokratiji u preduzeću, to jest prema upravljanju preduzećem koje počiva na jednostranom naređivanju i poslušnosti. Već 1905. godine, na sastanku Saveza za socijalnu politiku, on kritikuje "policijski žargon" fabričkih uredbi i autoritarni duh nemačkih poslodavaca:

> "Ova gospoda u sebi kriju policajce i što nemački stanovnik grada manje pita u Nemačkom carstvu, što je više vlast nešto na šta on ne može da utiče, što je više samo objekt državničke veštine i ništa osim toga, to više on želi da tamo gde je još pater familias – a to je upravo u velikom preduzeću – pokaže, onima koji su ispod njega, kako on ipak ima šta da kaže i kako nije ništa gori od drugih. Ovo malograđansko dokazivanje je naciju koštalo milione i milione, i loše uticalo na karakter našeg radnog stanovništva..." (SS: 396f).

Socijalni antimilitarizam, koji na ovom mestu uzorno dolazi do izražaja (i koji je samo prividno u protivrečnosti sa "centriranošću oko rata", karakterističnu za Veberovu sociologiju) spada među najjače motive koji se mogu uočiti u njegovom delu. U zaključku bismo mogli reći da Veber, uprkos nekoliko invektiva proisteklih iz njegovog pesimizma u pogledu kulture, prihvata tejlorističku ideologiju "e i d.iciency" ("efikasnosti"); zatim da on, u saglasnosti sa kasnim reformistički nastrojenim marksistima poput Gramšija, i sa predratnim štivom iz oblasti menadž-

menta,[66] želi da militaristički model zameni konsenzualnim modelom preduzetništva; konačno, da on veruje u mogućnost aranžmana u kojem su svi učesnici (radnici i preduzimači) na dobitku.

Konačno, Veber se pita da li možda postoji ekonomska etika radničke klase, da li bi, na primer, socijalizam, kao "surogat religije", mogao da "probudi uspavane kvalitete koji bi doprineli efikasnosti radnika" (SS: 163). Ovde vidimo prve naznake jedne debate koja se rasplamsala tek u naše vreme, i koja, prevazilazeći tejlorističko prilagođavanje radne snage potrebama proizvodnje, cilja i na *subjektivitet* radnika i njega želi da učini korisnim sa stanovišta organizacije preduzeća.[67] U osnovi, Veber se pokazuje odlučan da radnicima ne pripiše "privredno delanje" koje nije podstaknuto nekim spoljašnjim motivima. Čini se, dakle, da se obećanje protestantske etike da će svoje pristalice učiti sposobnim da "vode *budan, svestan, blještavilom ispunjen život*" (RS I: 117) ne može uraditi za sve ljude.

[66] Ibid., str. 367 i d.

[67] Upor., na primer, H. Kocyba, "Der Preis der Anerkennung: Von der tayloristischen Mißachtung zur strategischen Instrumentalisierung der Subjektivität der Arbeitenden", u: U. Holtgrewe u.a. (ur.), *Anerkennung und Arbeit*, Konstanz 2000, str. 127 i d.

III

SLOBODA I "REALIZAM"
Veberova dijagnoza sadašnjosti i kritika vremena u kome živi

"ČITAV BIROKRATSKI APARAT JE JEDAN EGIPATSKI MONSTRUM"

Delom na osnovu analiza, delom na temelju raspoloženja koje ga je obuzimalo, Veber moderni svet kapitalizma opisuje kao zatvor i kao "ogroman kavez". Metafora o svetu kao zatvoru postoji već kod Šekspira kojeg Veber rado citira.[1] Kao što smo videli, Veberu je pre svega važan "duh koji danas živi u tom ogromnom kavezu" (SS: 60). A zatim su mu važne i transformacije tog duha. Od kada kapitalizam "počiva na mehaničkim osnovama", onaj klasični duh kapitalizma – "veličanstveni racionalizam" (WL: 604f), kako ga Veber dramatično naziva – "*pobegao* je iz tog kaveza" (RS I: 204).

Šta nam donosi nestanak tog starog aktivističkog duha građanske epohe? Veber se plaši da u takvim uslovima dolazi do osamostaljivanja suprotstavljenih

[1] *Hamlet* II, 2, stih 245 i d.

životnih poredaka i individue su primorane da, dugoročno, prave izbor između dva jednako bornirana životna stila: "stručnjaci bez duha" odjednom su nasuprot "hedonistima bez srca" (RS I: 204). Danas sociolozi govore o alternativi između shematizovanog života koji se odvija kroz predvidive pravilnosti, što Veber ilustruje poređenjem sa mašinom, i "epizodičnog" razumevanja sveta, koje zavisi od struje uvek različitih nadražaja i "sve prisutno može da shvati još samo kao prolazan fenomen".[2] Pretnja od gubitka slobode praćena je sve izraženijim osećanjem da smisao ne postoji.

Teza o gubitku slobode vezana je za to što organizacione forme društvenog delanja, kako u području privatnog preduzetništva tako i u domenu delatnosti države, postaju birokratizovane. Ova teza ima crtu dramatičnosti zato što Veber tvrdi da je "birokratizacija neminovna" (PS: 330), i da se s tim treba na realističan način suočiti. On smatra da je prelazak na organizovani kapitalizam praćen promenom agregatnog stanja kapitalističkog duha koji je najpre bio u "tečnom" stanju, a sada se "stvrdnuo". U ovom kontekstu Veber je skovao čuvenu metaforu "čeličnog kaveza poslušnosti" koja se sa malim varijacijama javlja i u sociološkim i u političkim spisima.

[2] G. Schulze, *Die Beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?*, München/Wien 2003, str. 357.

"... Stvrdnuti duh je *živa mašina* koja je izraz birokratske organizacije sa njenom specijalizacijom školovanog stručnog rada, njenim ograničenim kompetencijama, pravilima i hijerarhijskim odnosima poslušnosti. Združena sa mrtvom mašinom, ona je rad zatvorila u kavez one poslušnosti koja nas čeka u budućnosti, u budućnosti u kojoj će ljudi, možda, poput felaha u Starom Egiptu, osećati kako ne mogu da se odupru pritisku da se prilagode ukoliko ono što je čisto tehničko dobro – a to znači, racionalna uprava činovnika i obezbeđivanje uslova za takvu upravu – postane poslednja i jedina vrednost koja odlučuje o vođenju njihovih poslova" (PS: 332).

Očigledno je da su teza o birokratizaciji i teza o gubitku smisla usko povezane i međuzavisne. Onaj ko radi kao deo "ljudske mašine" (SS: 413), to jest u racionalno i hijerarhijski organizovanom velikom preduzeću, u državnoj upravi ili vojsci, taj ima dobre izglede da se pretvori u šraf u toj mašini i to nezavisno od pozicije koju zauzima i od toga da li je data ljudska mašina organizovana privatno ili državno.

Verovatnoća da će čovek postati samo jedan šraf u socijalnoj mašineriji raste u direktnoj srazmeri sa opadanjem kulturnih resursa koji pružaju mogućnost za izgradnju karaktera, i bez kojih se tim mašinerijama ne može "iznutra" prkositi. Kada se potpuno iscrpu resursi asketskog protestantizma, opisana dilema postaje neizbežna i moguće je ili u kavezu poslušnosti voditi tužan život fah-idiota, ili pobeći u ništa manje deprimirajući konzumerizam. Veber veruje da se obrisi ove nemogućnosti da se živi homogen i smislen ži-

vot već mogu nazreti, ali koje objašnjenje on daje zašto se to događa? Na jednom od centralnih mesta u njegovom tekstu on je sklon gotovo funkcionalističkom objašnjenju: stari duh kapitalizma se gubi "otkad" (i zbog toga što?) "pobedničkom kapitalizmu... taj oslonac više nije *potreban*" (RS I: 204). Međutim, nije teško zamisliti da asketski protestantizam postoji i nakon što više nije potreban kao oslonac kapitalizmu. Oslonac (štaka, proteza) neće prestati da postoji samo zato što se više ništa na njega ne oslanja. No, Veber očigledno polazi od toga da protestantizam, koji ima funkciju da izgrađuje karakter, počinje da se gubi u meri u kojoj kapitalizam više za njim "nema potrebu". On nestaje otprilike onako kako su u toku evolucije nestale škrge kod životinja koje su počele da žive na suvom.

Pored ovog tumačenja koje nestanak jedne etički nadahnute prakse života objašnjava time što je ona postala suvišna, Veber na još jedan način pokušava da uverljivom učini tezu o gubitku smisla. Naime, slično kao što se duhu kapitalizma može pripisati ograničen kauzalni učinak u izgradnji funkcionalnih kapitalističkih sistema, tako se i organizovanom kapitalizmu može priznati da ima kauzalnu potenciju u pogledu razaranja tog duha. Etički duh askeze vezane za životni poziv nestaje, kaže se u ovom argumentu, ne samo zbog toga što je izgubio svoju funkciju, već i zato što ga aktivno guše upravo one birokratske sile koje je upravo on sam pokrenuo.

Veber je imao utisak da državna birokratija brzo raste. Ona je za njega, kao i za mnogobrojne njegove savremenike, bila simbol kontinuiteta između starih i novih oblika tlačenja. U Nemačkom carstvu je 1870. godine bio jedan činovnik na 825 stanovnika, a 1905. godine taj odnos je bio jedan prema 216 stanovnika.[3] Veber je tu promenu smatrao uznemirujućom iz mnogo razloga, a jedan važan razlog su loše posledice koje ona ima na oblikovanje subjekta. Kako je rekao u jednoj debati 1909. godine, od sveta koji je pun "profesora", još je gori svet koji je "pun jednostavnih ljudi koji se zubima drže za svoju službu i samo razmišljaju kako da se dokopaju neke malo bolje". Birokratizacija podriva zapadni ideal ličnosti zato što individue, koje su njoj potčinjene, čini nesposobnim za aktivnu asimilaciju postojećeg poretka. Birokratizacija, umesto toga, potpomaže razvoj individua "koje postaju nervozne i zastrašene kada se poredak i na trenutak uzdrma, i bespomoćne kada se istrgnu iz svoje prilagođenosti isključivo na taj poredak" (SS: 414). Dakle, ukratko rečeno, Veber uočava socijalno-antropološki paradoks u tome što je zapadno građanstvo, u težnji da ovlada "prirodom", stiglo do toga da je re-naturalizovalo društvo i šanse za preživljavanje pružilo samo onima koji su se pasivno "prilagodili".

---

[3] Upor. Marc Ferro, *Der große Krieg 1914-1918*, Frankfurt/M. 1988, str. 13.

Koju god strategiju obrazloženja da odaberemo, teško da bi se moglo osporiti kako Veberova dijagnoza vremena zahvata, i efektno dramatizuje, trendove koji se i danas osećaju. Posebno je zanimljiva njegova pretpostavka da postoji uzajaman odnos između dominantnih organizacionih struktura i oblikovanja subjekta u politici i društvu. Ako upotrebimo njegove metafore o čvrstoći i mekoći, mogli bismo reći kako su "čvrsti" prisilni birokratski odnosi u asimetričnom odnosu prema "čvrstim", odnosno "mekim" strukturama ličnosti. "Čelično čvrsti puritanski trgovci" (RS I: 105) iz doba ranog kapitalizma, i "čelično čvrsti kavez poslušnosti" direktno se isključuju, dok birokratizovani kapitalizam, čije strukture jačaju i postaju takve da se od njih "sve teže beži", potpomaže obrazovanje "mekših", podatnijih, hedonizmu više okrenutih subjekata.

Nekoliko godina posle Veberove smrti Alfred Deblin je u romanu *Brda, mora i giganti (Berge, Meere und Giganten)* ponudio depresivnu književnu viziju jednog društva budućnosti čiji pripadnici žive pod strogom birokratskom kontrolom *i* istovremeno se bez ograda prepuštaju nagonima.[4] Deblin tu nudi panoramu postgrađanskog poretka koji ne poznaje sažaljenje, i u kome su mase, nakon propasti svih pokušaja ustanka, još samo neslobodni dodaci "industrijskog tela" i "velikih saveza". Oni su postali mekušci, lišeni saosećanja i lako se mogu zavesti masovnim spektaklima i prividom parlamentarnog života, dok na tronu sedi "nezamislivo ogromna birokratija" koja više ne organizuje zajednicu, već je i sama žrtva gigantskih tehničkih sila za koje je nekad verovala da ona njima vlada.

[4] A. Döblin, *Berge, Meere und Giganten*, Berlin 1924.

Da bismo ocenili opseg Veberove ništa manje mračne dijagnoze vremena, korisno bi bilo preciznije odrediti na šta cilja slika kaveza poslušnosti. Ako bliže pogledamo, videćemo da kauzalni niz koji vodi od "čelično čvrstih" puritanaca do jednako čvrstog današnjeg kaveza ima više karika nego što bi se moglo pretpostaviti. Najpre ovo: kavez poslušnosti nije isto što i moderni kapitalizam, i treba odbaciti sve pokušaje da se Veber u ovom smislu čita "levičarski". Slika kaveza poslušnosti je slika kojom se žele predstaviti ili nekapitalistički fenomeni, ili pak fenomeni koji su nastali na osnovu sinteze modernog kapitalizma i predmodernih socijalnih tvorevina, za koje se verovalo da su odavno mrtve.[5]

U mišljenju Maksa Vebera ovo poslednje pomenuto je od ključnog značaja. Poslednji odeljak studije "Agrarni odnosi u starom veku" ("Agrarverhältnisse im Altertum") sadrži jedan iskaz iz koga se mnogo može zaključiti o Veberovom shvatanju istorije. Tamo se kaže: "Povremeno se događa da neke pojave

[5] Ispravno je ukazati na to de se moderno društvo ne može u potpunosti opisati ako se kaže da je ono "kapitalističko društvo". Upor. Tyrell, *Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne "Gesellschaft"*, a.a.O., str. 407.

antičke kulture, koje su potpuno potonule, odjednom isplivaju na površinu u nekom njima stranom svetu" (SW: 278). U današnje vreme se pod novom maskom javljaju pre svega takozvani princip liturgije i autoritarna uprava. Posmatrano sa Veberovog stanovišta, obe ove tehnike su povezane sa istorijom faraonske robovlasničke države u Egiptu:

"Prvi je Egipat imao ove dve institucije, i razvio ih do savršenstva koje nikada kasnije više nije bilo postignuto: 1. princip liturgije: povezivanja poseda sa državnom funkcijom, a posednika sa funkcijom i posedom, i 2. birokratsku upravu. Oba principa su tokom kasne antike osvojila ceo svet, a s njima se, kao senka kojoj se ne može izmaći, širila i 'apolitičnost' naroda kojima su zavladali... Dalje, čini se mogućim da važne tehničke institucije u antičkoj organizaciji rada, to jest: 1. privreda sa disciplinovanim, neslobodnim radnicima koji žive u kasarnama, 2. neslobodni rad u domovini, 3. ropski rad u kolonijama, kao i različite kombinacije ovih institucija takođe se najpre javljaju u Egiptu, i tek se onda šire dalje..." (SW: 83).

Početak ovog odlomka bi se lako mogao povezati sa Veberovom ocenom vilhelmovskog Carstva kao uzornog primera "vladavime činovnika nad kojima ne postoji kontrola", dok naročito drugi deo citata čini se da proriče kasnije nacističke i staljinističke prakse militarizacije proizvodnje. Treba objasniti još i nešto teži pojam liturgije koji spada u sociologiju vlasti. Pod tim se misli na jedan oblik samofinansiranja i samozbrinjavanja političke elite koja stanovništvo prisilno organizuje u saveze u odnosu na koje svaki njihov član ima obavezu da stavi na raspolaganje ili samog sebe ili svoj posed (upor. WG: 211, 37, 592f, 607f). Liturgijski sistemi, dakle, sistematski onemogućavaju slobodno udruživanje i ekonomsku inicijativu građana i proizvođača zato što, kako je Veber to sažeto formulisao, uvode "prisilnu shematizaciju načina života" (WG: 439).

Zanimljivo je da Veber u političkim spisima govori kako postoji opasnost da "profesionalna udruženja budu opterećena državnim zadacima" (PS: 332). On time prognozira pojavu jednog od ključnih elemenata fašističkog korporativizma, do koje je zaista i došlo nešto posle njegove smrti, i prvi put u italijanskom zakonu o sindikatima iz aprila 1926. godine. Istovremeno, Veber sa izvesnom simpatijom gleda na određene elemente socijalnih pokreta kakvi postoje ne samo u predvorju fašizma, već i u modernom socijalizmu. On s divljenjem opisuje duh drugarstva koji vlada unutar radničkog pokreta i njegov kolektivni "*polet*" (upor. 405, 452, 494; PS: 318). Ponekad se stiče utisak da je Veber u nemačkim radnicima video pandan onim staroizraelskim seljacima koji su oduvek prezirali "opaku mašineriju" egipatske robovlasničke države i plašili je se. Veber piše: "Za njih je izvor sveg zla pretvaranje države u državu liturgija, u državu 'egipatskog služenja'. Čitav birokratski aparat je egipatski monstrum, popisivanje stanovništva sa sobom povlači pravu pošast, čak i kada je sam Jahve bio taj koji je to tražio zato da bi kaznio grehe..." (RS III: 120).

Zato su mu socijaldemokrate njegovog vremena, koji su se borili za socijalizam koji podrazumeva podržavljenje privrede, bile utoliko odbojnije što njihov duh nije bio ništa manje "staroegipatski" od duha konzervativno-monarhističkog birokratizma (upor. WG: 61 i d., 863 i d.). Veber je osećao izvesno poštovanje za, recimo, Augusta Bebela koji je javno napadao kapitalistički sistem, ali istovremeno uzdizao i poštovao carsku vojsku. Staroj socijaldemokratiji on nije prebacivao zbog ove vrste nedoslednosti, već je kritikovao njihovo razumevanje politike i njihovu "partijsku strogost". Kako je Veber zapazio, Socijaldemokratska partija je 1907. godine bila na pragu "da se pretvori u moćnu birokratsku mašinu koja upošljava ogromnu vojsku činovnika" (SS: 408). U toj stvari Veberu manje smeta sam taj proces, koji on smatra neizbežnim, a više u izvesnom smislu lažna svest onih koji u njemu učestvuju. Na poziv jedne od "Ispostava za odbranu od neprijateljske propagande" (formiranih po naredbi Vrhovne vojne komande) Veber je 1918. godine pred austrijskim oficirima u Beču održao predavanje pod naslovom "Socijalizam" ("Der Sozialismus"). Početna tačka njegove kritike bila je upravo ova zamerka za nedostatak intelektualnog poštenja (SS: 492-518). Naravno, on u tom trenutku pravi razliku između zapadnoevropske socijaldemokratije, koju još blago prekoreva, i boljševičkog socijalizma, oličenog u Trockom, koji mnogo oštrije napada. U tom kontekstu čak pominje i kako "Nemačkoj preti građanski rat" (SS: 515).

U kritici nemačke socijaldemokratije važno je sledeće: socijaldemokratija je jedno vreme verovala da će organizovani kapitalizam "polako prerasti" (SS: 510) u socijalizam, ali zato nije primetila kako sama prerasta u birokratsku državu. Ona se zadovoljavala time da jedan razvoj događaja, koji i Veber dijagnosticira, tumači na drugačiji način, umesto da na njega aktivno utiče. I Veber veruje da moderni kapitalizam nije neprijatelj, već da on "daje ritam" birokratizaciji privrede, te da će birokratizacija jednog dana uništiti kapitalizam (upor. SW: 277 i d.). Da ne bi došlo do takvog razvoja on želi da probudi ekonomski i socijalni preduzetnički duh radnika, dok evolucioni socijalizam spekuliše sa pretpostavkom da za rukovođenje organizovanim kapitalizmom prividno više nisu potrebni nikakvi "specifično preduzetnički kvaliteti". Intelektualci socijalizma pri tom ne razmišljaju o tome da se u nadolazećem "egiptizmu" upravljačke države možda više neće uopšte tražiti nikakvi individualni kvaliteti. Tek je "takozvani 'revizionizam'" postao "delimično svestan" (SS: 510) da se mora napustiti "vjeruju" starije socijaldemokratije. Veber od socijalista traži jednu stvar: budnu svest o realnosti.

Ukratko bismo mogli reći da Veber posebno mesto daje starijoj, nerevizionističkoj socijaldemokratiji, čiji su predstavnici u teoriji bili Kaucki, a u politici Bebel i drugi. Frajburški pristupni govor iz 1895. godine, u kome je Veber samog sebe ponosno nazvao "pripadnikom građanske klase", a zatim i nekoliko novinskih članaka iz istog perioda, imali su, čini se, prvenstveno

cilj da razgone "malograđanski strah od crvene aveti" (PS: 31). Intonacija ovih tekstova je takva da čitaocima postaje jasno kako je socijaldemokratija mnogo manje opasna nego što bi se moglo zaključiti na osnovu držanja njenih zagovornika. Ova retorika razobličavanja čini se da je dosad bila usmerena ne samo *protiv* već i *ka* socijaldemokratiji, to jest ka radničkim slojevima koje one predstavlja. Ova nova adresa se vidi jasno u tekstu "O položaju građanske demokratije u Rusiji" ("Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland") koji je Veber napisao nakon ruske revolucije od 1905. godine (PS: 33-68). U njemu on socijaldemokratiju kritikuje zato što radnike driluje u partijskoj disciplini umesto da ih "vaspitava". Veber ne želi niti da socijaldemokratiju, koja se ponaša radikalno, učini umerenijom, to jest da je uvuče u postojeći poredak, niti želi da je se oslobodi. Umerenu političku levicu treba vaspitati za ulogu vaspitača, to jest snage koja je kadra da "plebejske" slojeve u Nemačkoj pripremi za zadatke političkog vođstva.

Dakle, sada je socijaldemokratija ta koja treba da iskoreni "malograđanštinu", tu karikaturu puritanizma. Puritanizam je upravo zbog svoje religijske orijentisanosti ka onostranosti zaslužio slobodu u ovostranosti, dok socijalizam političke izjave lojalnosti, koje nisu ništa drugo do prazne formule, kombinuje sa antiliberalnom političkom praksom (upor. PS: 65).[6]

[6] Veberova slika "malograđanske" socijaldemokratije pod velikim je uticajem Roberta Mihelsa i delom je nepreci-

U oblicima u kojima se predstavlja u njegovo vreme, socijalizam je za Vebera uzoran primer pseudo-opozicije koja nesvesno doprinosi jačanju tendencija koje neminovno vode kao stvaranju novog kaveza poslušnosti.

MODERNA KAO SUDBINA I ŠANSA

Da bismo mogli odgovoriti na pitanje o Veberovoj "politici", moramo najpre utvrditi čemu se zapravo suprotstavlja kulturna ili politička opozicija. Ona se suprotstavlja "birokratizaciji" i odgovarajućim oblicima očvrsnutog kapitalističkog "duha". Veber je na nebrojeno mesta tvrdio da je birokratizacija "neizbežan" socijalni i politički proces. Stoga frontalno oponiranje uopšte nije u igri. Veber se ne trudi da u svakoj prilici racionalno objasni birokratski proces racionalizacije. Razlog tome je što ispitivanje načina na koji funkcioniše konsolidovani kapitalizam on mahom prepušta svojim kolegama ekonomistima. Ipak, ima naznaka da Veberova teza o birokratizaciji ukazuje na jedan tehnološki determinizam koji ćemo sada ukratko opisati.

Znak da je došlo do birokratizacije jeste to što je socijalno delanje organizovano na način fabrike. Utoliko i moderna država, u trenutku kada službenike

zna – tako tvrdi Dik Giri u: Mommsen/Schwentker (ur.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, a.a.O., str. 504 i d.

odvaja od njihovih sredstava za rad, nije ništa drugo do fabrika (upor. WG: 825). Ali "ritam" birokratizaciji ne daje država, već moderni kapitalizam. U čemu se sastoji moderni kapitalizam? Očigledno, kaže Veber, u specifičnosti moderne tehnike koja kapitalizam, shvaćen kao "odvajanje" proizvođača od sredstava za proizvodnju, čini neizbežnim:

> "'Odvajanje' od sredstava za rad će u svakom slučaju nastaviti da postoji. Sve dok postoje rudnici, visoke peći, železnica, fabrike i mašine, one nikada neće biti vlasništvo pojedinih ili više pojedinačnih radnika onako kako su u srednjem veku zanatska oruđa bila vlasništvo zanatlije, ili možda nekog lokalnog zanatskog udruženja ili gilde. Priroda današnje tehnike isključuje takvu mogućnost" (SS: 499)

Tako dolazimo do zaključka da "neminovnost" birokratizacije na kraju počiva na pretpostavci o neminovnosti tehnološkog razvoja. To je prvo važno otkriće.

Čini se da u Veberovim političkim spisima vlada donkihotski duh: sam Veber insistira na tome da treba "realistično" da gledamo na stvari, i da priznamo kako nemamo nikakvih izgleda u napadu na birokratizaciju, a onda je on sam napada. Na jednom sastanku Saveza za socijalnu politiku on je opisao fenomen birokratizacije i onda nastavio: "Pitanje kojim se sada bavimo nije pitanje kako bi bilo moguće nešto promeniti u ovom razvoju stvari – *jer tu se ništa ne može učiniti.*" A onda, gotovo u istom dahu, postavlja "*centralno pitanje*": "Šta moramo *suprotstaviti* toj mašineriji kako bismo ostatak čovečanstva oslobodili od ovog parcelisanja duše, od ovog samovlašća birokratskih ideala života?" (SS: 414). Ovi odlomci razjašnjavaju da Veber kradom pravi razliku između materijalne birokratizacije u privredi i društvu, i dominacije "birokratskih *ideala života*", koji su samo labavo i indirektno povezani s objektivnom birokratizacijom.

S tim u skladu, postoje dve ravni kritike: politička kritika u užem smislu, koja završava u zahtevu za parlamentarnom kontrolom birokratske mašinerije, anketnim odborima sa širokim ovlašćenjima itd., i jedna određena vrsta kulturne kritike čiji su rezultati izneti u Međurazmatranju o privrednoj etici svetskih religija, objavljena najpre novembra 1915. godine, ali koju je Veber 1920. godine preradio (RS I: 536 i d.). Međurazmatranje, kojim želim da se kratko pozabavim, povezuje elemente dijagnoze vremena, u koju su uključena i lična iskustva, sa sistematskim zadacima u sociologiji religije.

Neke delove Međurazmatranja Veber je napisao verovatno još pre rata, javno pročitao u sklopu "nedeljnih susreta" u njegovoj vili u Hajdelbergu, možda krajičkom oka pogledajući na socijalističku "etiku bratstva" Đerđa Lukača. Lukač je, kao i Ernst Bloh, bio verni posetilac tog kružoka. Da bismo shvatili na kakvom su glasu njih dvojica bili, dovoljna je šala Emila Laska koji na pitanje da nabroji jevanđeliste odgovara ovako: "Mateja, Marko, Lukač i Bloh!" Kako svedoči Paul Honigshajm, ova dvojica marksista su bili pred-

stavnici jednog vrlo raširenog mentaliteta za koji je karakteristično "okretanje od građanskog, od života u velikom gradu, ciljne racionalnosti, kvantiteta, pojedinačnih nauka i svih drugih fenomena koji su tada bili prezreni".[7]

Sa Veberovog stanovišta, ovaj mentalitet, za koji je on naročito u slučaju Bloha imao samo zajedljive opaske, predstavlja jedan modernizovan "motiv odbacivanja sveta". Još u odeljcima *Privrede i društva* u kojima je reč o sociologiji religije čitamo da su moderni proletarijat, kao i moderna buržoazija, u religijskom smislu neproduktivni i stvaraju samo "idealne surogate" (WG: 296) za religiju. Ako se različiti oblici političkog i poetičkog traganja za "sasvim drugačijim" uopšte mogu uklopiti u neku "shematsku i teorijsku konstrukciju" (RS I: 536), onda bi se ta konstrukcija precizno mogla ovako nazvati: "Teorija o stupnjevima i usmerenju religijskog odbacivanja sveta". Veber na sebe preuzima zadatak da razvije shemu koja će urediti objektivno moguće motive odbacivanja sveta, dakle tipične sukobe između subjektiviteta i "sveta", s jedne strane, i različitih oblika subjektiviteta, s druge. On pri tom koristi terminologiju koja ga donekle navodi na krivi put budući da govori o ekonomskim, političkim, estetičkim i intelektualnim "sferama vrednosti" (ili "porecima života"). Na osnovu njegove vlastite dijagnoze, ekonomska i

[7] Citirano prema: Eva Karadi, u: Mommsen/Schwentker (ur.), *Max Weber und seine Zeitgenossen*, a.a.O., str. 683.

birokratsko-politička sfera ne nude prostor za sistematske subjektivne orijentacije budući da unutar njihovih područja objektivni zahtevi imaju prednost nad subjektivnim vrednosnim orijentacijama.[8] Veberu je zapravo stalo da skicira principijelno moguća "poslednja stanovišta" u svetu koji preti da se svede na "kavez poslušnosti".

Duh kapitalizma se može, isto kao i zloduh koji prebiva u modernom institucionalnom poretku politike i ekonomije, definisati preko dva svojstva: on je *racionalan* i *amoralan*. On disciplinuje nepredvidivosti i iznenađenja u prirodi i društvu, i neutralizuje svako racionalno etičko stanovište. Dakle, u moderno doba, direktno nasuprot "racionalnom postvarivanju životnog poretka" (RS I: 552) stoji stav koji je istovremeno *iracionalistički* i *moralistički*. To je ekstremna pozicija koju reprezentuje revolucionarni sindikalizam. Veću težinu imaju etički racionalna stanovišta sa kojima se Veber sukobljava, recimo Tolstojev pacifizam, inspirisan hrišćanstvom, ili pak Lukačev rani, eshatološki socijalizam. "Dosledna etika bratstva, kakva postoji u religijama iskupljenja" (RS I: 546), i njeni modernistički surogati, kriju u sebi potencijalno revolucionarnu energiju u svetu koji je postvaren. Oblik u kome ovaj zapravo "nepolitički" motiv odbijanja sveta može da postane politički delotvoran jeste "verski rat" (RS I: 553).

[8] Upor. R. Brubaker, *The Limits of Rationality*, London 1984, str. 82-87.

Veber je prognozirao da će posle rata doći do "erupcije" takve politički delotvorne, "nepolitičke etike bratstva" (PS: 366), a onda je spartakovce, i ceo "revolucionarni karneval" 1918-1919. godine, upravo u tom ključu protumačio – i osudio. No, argument protiv zahteva koji postavljaju radikalizam etike bratstva, argument koji je sistemski a ne samo situacioni, glasi ovako: ovaj radikalizam negira samog sebe pošto ne može da uhvati korena "izvan ekonomski zbrinutih slojeva": "osuđeni ste na propast ako pokušavate da u tehničkim i socijalnim uslovima racionalne kulture vodite život Bude, Isusa ili Franje" (RS I: 571).

Pored manje ili više racionalnih moralnih motiva za odbacivanje sveta, koji su "objektivno mogući" u modernom kapitalizmu, postoje i druge sile koje su istovremeno "aracionalne ili antiracionalne" (RS I: 554) i *amoralne*. Radi se o područjima estetskog i erotskog iskustva u kome ljudska sloboda zadobija egzistencijalan lik. Etika bratstva, koju Veber uzima kao polaznu tačku svoje dijagnoze, u tome nalazi svog drugog protivnika budući da je ona prema "uživanju bez odgovornosti" i "spasenju unutar sveta" (RS I: 555), kakvo erotika i estetika obećavaju, ništa manje neprijateljski raspoložena nego prema ciljno-racionalnom poretku kapitalizma i birokratije. S druge strane, estetika i erotika zaista imaju izvesnu vrednost kao opozicija utoliko što su one, ako tako hoćete, usmerene protiv anestezirajuće moći modernog kapitalizma. Utoliko je umesan Veberov predlog da se erotika i estetika – prema kriterijumu aracionalno/amoralno – tretiraju kao međusobno skladne sfere.[9]

Veberovo bavljenje samostalnom sferom erotskog iskustva, koje je sadržano u poslednjoj verziji Međurazmatranja, rezultat je – čemu se niko ne čudi – snažnih životnih utisaka u njegovim zrelim godinama, u kojima je on održavao vezu sa Else Jafe-Rihthofen, pionirom ranog ženskog pokreta.[10] Ona je u šetnjama po Hajdelbergu 1908. godine pokušala da Veberu (teorijski) približi "vrednost" lepote i erotike. Pitanja koja se tiču društva, objašnjavala mu je ona, samo su jedna "od mnogih"; međutim, važne su zapravo estetski inspirisane vizije života čiji je cilj da se "drži podalje od ružnoće i mučnih problema".[11]

Iako Veber s puno osećaja govori o estetskoj i erotskoj sferi vrednosti (upor. RS I: 554 i d.), ne treba prevideti da on esteticistički projekt kritikuje zbog "distanciranosti prema svetu". Veber se slaže sa

[9] Obe te sfere su deo one tehnološke moderne protiv koje se okreću budući da se obe hrane onim što ima da ponudi samo veliki i moderni grad: "Divlji ples impresija koje ostavljaju zvuci i boje, utisci koji utiču na seksualnu fantaziju, upoznavanje sa različitim oblicima duhovnih konstitucija, zbog čega sve gladni nakot počinje da veruje kako postoje nebrojene mogućnosti da se živi i da se bude srećan ..." (SS: 453). Tako je Veber govorio na prvom danu Susreta sociologa 1910. godine u Frankfurtu na Majni.

[10] M. B. Green, *Else und Frieda, die Richthofen-Schwestern*, München 1976, str. 40.

[11] Ibid., str. 195.

dijagnozom koju su početkom XX veka dale pristalice reformisanja načina života, i članovi kruga oko Štefana Georga, isto kao što deli nelagodu koju kod njih izaziva tehnološka moderna, međutim, on ne prihvata njihove predloge za terapiju. Jedino u minhenskoj boemskoj četvrti Švabinger svima je jasno, kako to sanjarski kaže Štefan Georg, "da stvari ne mogu dalje ovako, da je ljudski rod na putu propasti, da ne postoji društvena utopija već da nam mogu pomoći samo *čudo, akcija i život*".[12] Ipak, za razliku od političkih surogata, koje je nudila religijska etika bratstva, esteticizam ne donosi ni teror vrline niti "verski rat", već se zadovoljava nemirima. Zbog toga je on takođe imun i na političku kritiku kakvu Veber upućuje radikalnim varijantama "kafanskog intelektualizma" (WG: 314).

Veber konačno dolazi na ideju o paradoksu moderne: dok objektivizam modernog birokratsko-kapitalističkog poretka vodi ka isušivanju subjektiviteta individua, u nišama ovog poretka javlja se "subjektivistička kultura" (SS: 420) koja se – nemoćno – buni protiv okoštalih institucija moći. Ova ideja ga navodi da napravi preokret u kritici religije. Religija nije, kao kod Marksa, "uzdah potlačenog stvora", već su, naprotiv, moderno okretanje subjektu, bilo kroz beg od sveta, ili uz ostajanje u svetu, ništa drugo do "surogati" (RS I: 556) za autentične religijske prakse.

[12] Ibid., str. 112.

Uprkos tome, Veberov odnos prema različitim pristupima reformi življenja na prelazu vekova uglavnom u znaku skepsom obojene radoznalosti i čak izvesne dobrohotnosti. Ipak, on, ukupno uzev, pledira za *ne-subjektivistički* odgovor na krizu: za "racionalno delanje u svetu". Ono je "neminovno povezano sa uslovima u svetu koji su strani bratskom odnosu, uslovima koji neminovno određuju i sredstvo i cilj delanja, i stoga to delanje dolazi u napetost sa etikom bratstva" (RS I: 552). Subjektivistički beg i potraga za nečim "potpuno drugačijim" su, na kraju krajeva, da citiramo dva atributa koje Veber rado koristi, politički "sterilni" i intelektualno "neiskreni". Umesto toga on predlaže jednu kuru protiv ekscesa modernog racionalizma, koju bismo mogli nazvati "homeopatskom". Kao što je poznato, homeopatija je postupak lečenja u kome se bolesniku daje ono sredstvo koje, kada se uzima u većoj količini, kod zdravih ljudi izaziva simptome slične bolesti protiv koje se koristi. Umesto da se jedna stvar uklanja uz pomoć nečega što je od nje suprotno (*"contraria contrariis"*), u homeopatiji se, kako to formuliše prosvećeni lekar Samuel Haneman, slično leči sličnim (*"similia similibus curantur"*). Ako krenemo odatle, lako ćemo napraviti analogiju sa različitim modelima kritike.

Protiv parališućeg dejstva modernih poredaka života i modrnih institucija treba da se borimo sredstvima koja i sama imaju "modernu racionalnu formu" (PS: 264). Ova sredstva su najpre *nauka*, i u datom slučaju naročito sociologija, a zatim i *politika*.

Veber smatra da je nauka jedina sfera vrednosti koja istovremeno omogućava sistematsko poricanje "birokratskih ideala života" time što nas podstiče da se okrenemo kritici i eksperimentu, a zatim i sistematskom apstrahovanju od puko subjektivnih stanja uma. Važnija i plauzibilnija je verovatno primena koju "homeopatski" model kritike nalazi u političkom prostoru. I ovde Veber podržava, analogno etici nauke, "školovanu i gajenu bezobzirnost pogleda na realnosti života" (PS: 558). U središtu kritike nalaze se stručnjaci bez duha koji se nalaze unutar političke sfere, "politički filistri i tehničari" (PS: 557), a zatim i iluzionisti koji se drže etike ubeđenja i pripadaju radikalnoj političkoj levici: sindikalisti, spartakovci, zagovornici republike sovjeta. Veber herojski istrajava na tvrdnji da je birokratizacija "neminovna" u uslovima visoko industrijalizovane masovne države i da, posledično, može da se parlamentarno kontroliše. Kontrola državnog aparata pretpostavlja, međutim, izgradnju jakog parlamenta koji i sam fungira kao državni aparat. Samo zahvaljujući tome što parlamentarizam nije etika, već "tehnika" (PS: 308), on raspolaže potencijalom da ograniči birokratizam i da *na taj način*, izokola, postigne "etičke" rezultate.

Parlamentarizam uvodi jedan značajan tehničko-racionalistički element u političko preduzeće koje pokreću interesi, i taj element ima tri aspekta. *Prvo*, političko delanje profesionalnih političara se orijentiše prema računici vezanoj za broj glasova. Dakle, Veberov probabilistički pojam vlasti, koji je definisan preko šanse da će biti poslušnosti, skrojen je tačno

za uslove parlamentarne demokratije. Tek u takvim uslovima se mogu problematizovati šanse političke vlasti kao takve, a potom se i kvantifikovati putem raspisivanja opštih izbora, i posredstvom unutarpartijskog izjašnjavanja. Zbog toga Veber caru odane, nemačke nacionalističke reakcionare koji su polemisali protiv "kvantitativnog" i "mehaničkog" parlamentarizma kratko otpisuje kao "nepolitičke" (PS: 263).

Drugo, parlamentarizam podstiče izgradnju profesionalnih partijskih "mašina". Važno je videti da se Veber u politici okreće protiv parališućih efekata krupnih struktura koje funkcionišu kao aparati, ali ne i protiv izgradnje profesionalnih organizacija kao takvih. Naprotiv: Veber je taj koji u miljeu savremenih liberala, naročito kod Fridriha Nojmana, diskredituje stari liberalizam honorata.[13] I "harizmatske vođe", koje Veber želi da budu izabrani kroz parlamentarne strukture, nikako ne treba da budu u potpunoj opoziciji prema državnoj birokratiji. Štaviše, harizma je smeštena u profesionalnu strukturu modernog političkog preduzeća i ono sistematski ograničava njeno revolucionarno dejstvo.

Treće, "državnotehnička" sredstva treba da dovedu do stvaranja dijaloga između parlamenta, vlade i birokratije, dijaloga koji je po svojoj strukturi osetljiv na javnost. Parlamentarizacija bi trebalo da zaustavi izolovanje birokratsko-vojnog središta vilhelmovskog si-

[13] Upor. W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 2. izdanje, Tübingen 1974, str. 144 i d.

stema tako što bi parlament od članova kabineta i vodećih službenika "zahtevao da se obraćaju javnosti, da odgovaraju na pitanja i imao moć da od njih traži da polože račun za ono što rade" (PS: 399). Zahtevom da se birokratija prisili da neprekidno bude "na neki način prozivana" (PS: 353) Veber razvija ideju institucionalnog legitimacijskog pritiska kojem državno delovanje treba da bude podvrgnuto.[14]

Povezani sa podelom vlasti, ovi demokratski državnotehnički obrasci čine institucionalni kostur koji omogućava da pravo pojedinca da bude slobodan ne predstavlja samo spoljašnju granicu politici, već i to pravo samo postaje "izvor moći" (WG: 398). Na taj način ojačani i ovlašćeni subjekti sve do danas ne zaboravljaju na zastrašujuću sliku "čeličnog kaveza poslušnosti" zato da bi uvek bili u stanju da mobilišu dovoljno snaga otpora kako te "objektivne mogućnosti" ne bi postale stvarnost.

ŠTA JE DANAS OSTALO OD VEBERA?

Oni koji Vebera ne veličaju tvrdeći da je on "začetnik i zaštitnik"[15] modernih nauka o društvu, ti će

[14] U ovaj sklop spadaju pre svega Veberovi nacrti za široko shvaćeno anketno pravo Rajhstaga (upor. MWG I/15: 268-288). Bliže o tome vidi u: Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, a.a.O., str. 387 i d., i G. Schöllgen, *Max Webers Anliegen*, Darmstadt 1985, str. 89 i d.

[15] Hennis, *Max Webers Fragestellung*, a.a.O., str. 4.

uočiti da u njegovom radu ima nekih aspekata koji se danas ne mogu bez daljeg prihvatiti. Među njih spada, recimo, nacionalizam – inače evidentna odlika njegovog vremena – koji ga je zaveo da kaže, između ostalog, kako se francuska i nemačka kultura jedna prema drugoj odnose kao "različiti bogovi", te da će tako ostati "zauvek" (WL: 604).

Pored ovakvih zabluda, tipičnih za njegovo vreme, sporni su najpre pitanje o odnosu kapitalizma i kulture, kao i status Veberove "realističke" teorije politike. Ukratko ću se pozabaviti ovim dvama pitanjima, a zatim navesti i tri polja na kojima Veber i u naše doba može biti aktuelan.

Danas se u velikoj meri sumnja u tezu da je kapitalistička tržišna privreda potpuno odvojena od kulturnih osnova – u tezu koju su mnogi ugledni sociolozi (između ostalih i Jirgen Habermas) sve donedavno smatrali nepobitnom. Zapravo, smatra se da "duh kapitalizma" nije nestao, već se neprestano preobražava tako što asimiluje različite kulturne trendove i pretvara ih u nove proizvode, nova tržišta, nove organizacione sheme i nove pristupe filozofiji menadžmenta. Među pokretačke sile fleksibilnog, postpuritanskog kapitalizma spadaju čak i one potencije modernog estetskog i erotskog iskustva koje je još Veber krstio kao antiracionalne. Danas sociolozi govore o "sinkretizmu" novih kulturnih formi života i kapitalističkih modela proizvodnje i potrošnje, modela koji više ne počivaju na potiskivanju kreativnih zahvata,

već na njihovoj veštoj transformaciji u resurse za stvaranje vrednosti.[16]

Ovo pitanje o vezi između privredne produktivnosti i kulturnog miljea nije direktno vezano za pitanje da li protestantska etika i dalje ima nekog istorijskog uticaja, odnosno da li ona i dalje može biti od pomoći za objašnjenje divergentnih učinaka koje imaju različiti oblici kapitalizma. Neki istoričari navode argumente u prilog teze da postoji korelacija između opadanja radne etike u Evropi i porasta ravnodušnosti prema pitanjima religije, a moguće je dokazati da u Sjedinjenim Američkim Državama sve do danas postoji ista korelacija ali sa obrnutim trendom.[17]

Konačno, pod znakom pitanja je Veberovo uzdizanje nekih trendova u birokratizaciji organizacija do "neizbežnih" sudbinskih sila prema kojima moramo zauzeti "muški i oštar stav" (PS: 540). Veber je smatrao da je njegov pristup "realističan", ali mi danas sumnjamo da takav sudbinski trend birokratizacije uopšte postoji. Visoko birokratizovani sistemi širom Istočne Evrope nedavno su se srušili kao kula od karata.[18] Da-

[16] Upor. na primer, S. Neckel, "Die Marktgesellschaft als kultureller Synkretismus. Zum neuen Synkretismus von Ökonomie und Lebensform", in: *Mitteilungen des Instituts für Sozialforschung*, Sveska 14, 2003, str. 7-21.

[17] Upor N. Ferguson, *The end of the Protestant work ethic in Europe* (neobjavljeni rukopis), New York University 2003.

[18] Ovaj veliki događaj se ne uklapa u Veberovu sliku savremenog doba. Upor. V. Heins, "Max Webers Sozialismuskritik", u: *Zeitschrift für Politik* 39 (1992), str. 377-393.

nas Veberova pretpostavka da birokratski metodi upravljanja omogućavaju nadmoćna tehnička postignuća više ne deluje "realistično", već upravo kao daleka od stvarnosti. Naučni mit o neizbežnoj birokratizaciji predstavlja osnovu za priznavanje – koje Veber preporučuje kao "muško" – stvari kakvima one (navodno) jesu. Setimo se D. H. Lorensa koji je 1915. godine rezignirano tvrdio da je Prvi svetski rat "svet muškaraca učinio totalnim".[19] Ako ne u svojim dubinskim strukturama, onda veberovska sociologija ovaj diktum potvrđuje u svojoj atmosferi.

Bez obzira na to, nemilosrdnost s kojom Veber ume da uđe u trag "prevari" i "samoobmani" (WL: 611) u intelektualnoj sferi deluje manje impozantno kada shvatimo da se upravo tu prvi put javlja ideja o otporu protiv korumpirane moći unutar manje ili više zatvorenih institucija organizovanog društva. Takođe treba primetiti da Veber nema u vidu građanske pokrete onih koji beže od društva tako što se predaju obožavanju Sunca, postaju vegetarijanci ili pesnici, ili pak obrazuju nove zajednice i stvaraju nova okruženja na Monte Verita kod Askone ili Minhen-Švabingu. Štaviše, on je najpre hteo da se bori protiv "straha od vode koji nemačke malograđane obuzima" (PS: 263) onda kada treba uskočiti u modernu, a naročito protiv one "emocionalne potrebe za begom u 'idealizam'",[20] koji je dugo vremena bio

[19] Citirano prema Green, *Else und Frieda, die Richthofen-Schwestern*, a.a.O., str. 158.

[20] Ringer, *Die Gelehrten*, a.a.O., S .132.

najvažniji i najrazorniji doprinos koji su nemački obrazovani slojevi dali politici.

Vebera njegov "realizam" nije sprečavao da sa najvećom mogućnom jasnoćom vidi da su ljudska prava, i građanska prava na slobodu, dostignuća koja su postala samorazumljiva i koja se ne mogu ni na čemu izvan njih samih utemeljiti. Veber je bio uverenja da bi ta prava nastavila da postoje čak i u slučaju kada bi njihova klasična, za teoriju ugovora vezana forma utemeljenja postala neprihvatljiva. Zbog svoje nimalo sentimentalne odbrane pojedinca i njegove slobode, kojoj nije potrebno pozivanje na kolektivni pojam "ljudskog roda", Veber je preteča "konkretnog liberalizma".[21] Taj liberalizam proglašava da slobodu *od* konvencionalnih vrednosti (u nauci) treba braniti ništa manje od slobode *za* vlastite vrednosne postavke (u svakodnevici i politici), iako ostaje otvoreno pitanje kako je moguće te dve slobode povezati, kao što je otvoreno i pitanje šta se dešava da one dolaze u sukob i kako te sukobe treba rešavati. U svakom slučaju, Veberov "realizam" nikako ne treba razumeti kao istovetan sa njegovom nezainteresovanošću za normativna pitanja kada je reč o uspostavljanju društvenog poretka.

[21] Ovaj pojam koristi Ž-P. Sartr u: J.-P. Sartre, "Überlegungen zur Judenfrage" (Politische Schriften Knjiga II), Reinbek 1994, str. 87. O pitanju prava na slobodu kod Vebera upor. Palonen, *Max Weber's Reconceptualization of Freedom*, a.a.O., str. 530 i d., tu se pominju i skrivene veze između Vebera i Sartra (ibid., str. 538-540).

Naredna tri koncepta treba da ovu tezu još jednom potcrtaju i da pokažu na kojim područjima diskusije danas prilozi Maksa Vebera i dalje mogu da posluže kao dobri putokazi.

Antiesencijalizam. Veberovi spisi se mogu čitati kao vežba u mišljenju promenjivih konstelacija. To mišljenje više ne veruje da "kolektivnim pojmovima" (država, klasa, moderna, globalizacija, itd.), kojima barataju nauke o društvu, odgovaraju neke stvarne, u izvesnoj meri čvrste i zaokružene jedinice, ili pak veliki, sveobuhvatni procesi u stvarnosti. Veberova metodologija se jednako okreće protiv "naturalističkih predrasuda" i protiv Hegelovog "panlogizma", to jest protiv raširenog uverenja da je sve u vezi sa svim i da sve što postoji ukazuje na neki centralni smisao koji treba razotkriti. Akteri modernog sociološkog istraživanja ne mogu se osloniti na "suštinu" *vlastitog* rada, pošto se "gledišta" sa kojih smo zainteresovani za takozvanu stvarnost neprestano menjaju. Ta pomeranja opet vode do "nesigurnosti u vezi sa 'suštinom' vlastitog rada", kao i celokupnog "pogona" nauke (WL: 218). Da bi ova konstitutivna nesigurnost postala produktivna, ne sme se dozvoliti da pogonom spolja upravlja politika, dok unutar njega "kritika" treba da bude normalan modus komunikacije. *Homo academicus*-a liberalne demokratije Veber skicira kao biće koje je "izloženo najoštrijoj mogućoj objektivno-naučnoj kritici" (WL: 158) – i upravo zbog toga ono uspeva i napreduje.

Odbrana države. Uprkos tome što je njegova sociologija "centrirana oko rata", Veber je u političkim i socijalnim pitanjima antimilitarista. Njega je zanimalo šta bi mogla biti protivteža "modernom vojnom robotu" (SW: 278) i nije imao razumevanja za književno sročene ratne pokliče svojih savremenika, koji su to glasniji što je bezbedna razdaljina od rovova veća (upor. RS III: 121 i d.). Smeli bismo da pretpostavimo da bi bio kritičan i prema politici rane Vajmarske republike, nazvanoj "Noskeova politika", po tadašnjem ministru odbrane, zato što je u njoj političko delanje bilo svedeno na "policijsko razmišljanje koje se kreće u kategorijama 'intervencije'".[22]

Veber je aktuelan dobrim delom i zbog toga što je odlučno branio modernu zapadnu državu. Država je politički savez koji ima karakter preduzeća, i koji pomaže da se održi pozitivan poredak na jednoj teritoriji zahvaljujući tome što raspolaže monopolom nad primenom legitimne fizičke sile. Veber je državu na Zapadu posmatrao kao rezultat demokratskih revolucija i verovao je da je treba braniti od koruptivnih upliva nelegitimnih posebnih interesa: od moćnih "klika" (PS: 501) i organizovanih "'saveza' svake vrste" (PS: 499). Njegovi predlozi za ustavnu reformu od 1917. do 1919. godine bili su usmereni na korekciju fenomena poput ukrštanja birokratskog racionalizma sa "sistemom napojnica" (PS: 367) koje se daju u vidu raspodele nameštenja – fenomene zbog čijeg narastanja danas celokupne oblasti društva propadaju. I u samom središtu Evrope, demokratska supstanca nekih država je toliko izjedena da država više nije u stanju da štiti sve građane i građanke, pa su ugrožene manjine upućene na privatne agencije za zaštitu.[23] Današnja sklonost da se "'savezi' svake vrste" posmatraju kao svetinja budući da čine deo "civilnog društva", veoma bi začudilo mislioca koji je slutio da erozija državnih struktura upravljanja daje zamah mnogo većim nevoljama nego što je to sama država.[24]

Metodski evrocentrizam. Videli smo da je Veberov istraživački program u periodu od 1909. do 1913. godine proširen na pitanje posebnosti i samosvojnosti društvenog razvoja na Zapadu. Veber je "uspon Zapada" posmatrao kao jedinstven fenomen koji u najvećoj meri zaslužuje razjašnjenje. Tom programu je povremeno zamerano da je "evrocentričan". Primedba evrocentrizma cilja na dve stvari: najpre na to da Evropa sama sebi pripisuje *moralnu*

[22] O pojmu "Noske-politike" upor. W. Wette, *Gustav Noske. Eine politische Biographie*, Düsseldorf 1987, str. 317, 702 i d. ("Politik der Pazifizierung im Innern mit den Mitteln militärischer Gewalt").

[23] O tome kako je bilo jevrejskoj zajednici u Beču upor. J. Riedl, "Stadt ohne Juden", u: *Süddeutsche Zeitung*, 8. jul 2003, str. 15.

[24] Još koncepti "plebiscitarne demokratije vođa", kojima je Veber baratao posle 1917. godine, služili su zaštiti elementarnih državnih uslova za postojanje demokratije i moderne. Upor. Breuer, *Bürokratie und Charisma*, a.a.O., str. 168.

nadređenost zato što je vođena namerom da vlada drugima, a zatim i sistematskim ***neprimećivanjem specifičnosti*** vanevropskih društvenih svetova zbog samorefleksivnosti evropskih diskursa koji strane kulture redukuju na "drugo" sebe samih.

Tvrdim da ova kritika samo malim delom pogađa Veberove radove. I ne samo to: Veberovi spisi upravo zahvaljujući svom "*metodološkom*" evrocentrizmu, i uprkos svim njemu savremenim ograničenjima još i danas ukazuju na jedan put kroz lavirint interkulturne analize društva. Time ne želim da sporim da je Veber na nekim mestima pokazivao sklonost da različite narode na jednom geografskom prostoru jednostavno poistoveti i da, na primer, govori o "ponašanju Azijata" (RS II: 374) – kao da na potezu od Kazahstana pa sve do Sri Lanke postoji jedinstveni kulturni obrazac. Ipak, stručnjacima treba prepustiti raspravu o tome da li su Veberove analize u pojedinostima empirijski tačne. To što je Veber u određivanju posebnosti recimo indijske civilizacije[25] možda u ponečemu grešio nije samo po sebi znak njegovog evrocentrizma. Veber je grešio i u određivanju izvora asketskog monaštva za koje je rekao da je počeo sa cisterijancima visokog srednjeg veka, dok mi danas, na osnovu drugih izvora, znamo da se počeci mona-

[25] Upor., na primer C. Badrinath, "Max Weber's wrong understanding of Indian civilization", u: D. Kantowsky (ur.), ***Recent research on Max Weber's studies of Hinduism***, München 1986, str. 45-58.

štva mogu naći još u četvrtom veku pre nove ere u Egiptu.[26] Sve je to ***normal science*** sve dok se ne može dokazati da greške u Veberovoj analizi potiču iz jednog jedinog sistematskog izvora koji se može razotkriti metodom ideološke kritike.

Ozbiljnije treba uzeti sumnju da je Veber na tautološki način video nezapadne kulture kao deficitarne zato što im nedostaju određena svojstva Okcidenta. Kod Vebera se zaista mogu naći opisi kineskog i indijskog sveta u kojima su oni prikazani kao puni nedostataka. Opisane su posledice ***odsutnosti*** etičkog proročanstva ili "*ostajanja izvan*" (RS II: 375) privredne racionalnosti i planiranja života. Ali ti izrazi manjkavosti nisu upućivanja na neku pretpostavljenu moralnu superiornost Evrope, već posledica individualizujuće metode upoređivanja koja želi da istakne posebnosti različitih civilizacija.[27] Veber se pokazuje kao prijemčiv i za obrnutu analizu, to jest za davanje prednosti stranoj perspektivi iz koje Evropljani izgledaju kao "varvari iz zapadnih zemalja" (RS II: 373).

Još dva argumenta govore protiv primedbe za evrocentrizam. Kao prvo, Veber je uprkos svom di-

[26] Upor. O. G. Oexle, "Priester, Krieger, Bürger. Formen der Herrschaft u Max Webers 'Mittelalter'", in: E. Hanke/W. J. Mommsen (ur.), ***Max Webers Herrschaftssoziologie***, Tübingen 2001, str. 203-222.

[27] O upoređenju različitih uporednih metoda vidi ključno delo: C. Tilly, ***Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons***, New York 1984.

vljenju za veliki puritanski kulturni pokret na Zapadu imao, kao što je poznato, izuzetno pesimističku viziju mračne *budućnosti* posebnog puta Zapada.[28] Smatrao je da Zapad zaista nije dao zadovoljavajući odgovor na pitanje o "smislu" postojanja, a osim toga je budućnost slobode video kao tamnu – i to opet na osnovu vrednujućeg zauzimanja stava koji je mogao da bude i drugačiji. (Niko ne može da izbegne da povremeno zastupa "vlastite" vrednosti i u tom smislu sudi uvek na neki način "...-centrično"; da je on, ili da su oni, bili u stanju da dele vrednosti "drugih", onda bi te vrednosti u isti mah postale i njihove vlastite). Kao drugo, za Veberovo stanovište je karakteristično da se u njemu ne pojavljuju niti "celokupna društva"[29] niti kompaktni "kulturni krugovi" kakve su početkom dvadesetog veka skicirali nemački etnolozi, to jest kod njega nema holističkih jedinica koje čine neki naseljeni prostori i kolektivni mentaliteti. Veberov metodološki evrocentrizam se bavi pojedinačnim zonama društva polazeći od svesno odabranih "perspektiva" koja se mogu pomeriti, kao što se može pomerati i obim i značenje onoga što je uopšte moguće razumeti pod "Okcidentom" i "Orijentom".[30]

[28] Upor. J. A. Hall, "Confessions of a Eurocentric", u: *International Sociology* 16 (2001), str. 488-497.

[29] Tyrell, *Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne "Gesellschaft"*, a.a.O., str. 392.

[30] O pomeranjima u geografskom i sociokulturnom značenju izraza "Okcident" kod Vebera upor. S. Breuer, "Max

Ovde opet možemo uočiti antiesencijalizam i mišljenje u promenjivim konstelacijama, karakteristično za stil Veberove uporedne sociologije. Zapad za svoj uspon ne treba da zahvali jednom jedinom uzroku, već nizu povoljnih okolnosti.[31] Isto tako se manja sposobnost recimo kineske i indijske kulture, u odnosu na zapadnu, da utiču na izmenu lica zemlje ne može monokauzalno svesti na "duhovnoistorijske uzroke", već jedino na kontingentne političke faktore kao što su ciljano smanjivanje trgovine sa stranim zemljama ili recimo, proglašavanje putovanja za moralni tabu u interesu "dobrobiti" privrede (RS II: 375f). U pogledu hronologije, Veberove analize završavaju s kolonijalizmom koji omogućava "snažno otvaranje" (RS II: 375) vanevropskih područja nad kojima Evropa vlada, a time i početkom modernizacije *izvana*.[32] Veber govori o budućnosti Zapada,

Weber und die evolutionäre Bedeutung der Antike", u: *Saeculum* 33 (1982), str. 174-192.

[31] Korisno upućivanje na literaturu iz tog područja istraživanja može se naći u: Hall, "Confessions of a Eurocentric", a.a.O.

[32] Novija istraživanja na polju uporednog istorijskog istraživanja civilizacija potvrđuju ovu odvažnu tvrdnju i bave se dugoročnim posledicama nastajanja imperija i imperijalnog osvajanja. Ove analize su "postveberijanske" kada se ne bave samo analizom kauzalnih faktora, već se trude da ponude obuhvatnu rekonstrukciju različitih konteksta moći i kulture, kao i kada naglasak stavljaju na promene i diskontinuitete u društvenom razvoju vanevropskih područja.

ali se ne usuđuje da kaže bilo šta o budućnosti nezapadnih područja. A tek nema ni reči o mogućoj *zajedničkoj* budućnosti u svetu u kojem je problematično postalo suprotstavljanje Zapada i Istoka.

Uporedi uzornu studiju: J. P. Arnason, *Social Theory and Japanese Experience: The Dual Civilization*, London 1997, str. 20 i d.

Literatura

1. Spisi Maksa Vebera

Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, ur. von Johannes Winckelmann, 5., rev. izdanje, Tübingen 1976.
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III, ur. von Marianne Weber, 1. izdanje, Tübingen 1920-21.
Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, ur. von Johannes Winckelmann, 6. izdanje, Tübingen 1985.
Gesammelte Politische Schriften, ur. von Johannes Winckelmann, 4. izdanje, Tübingen 1980.
Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, ur. von Marianne Weber, 1. izdanje, Tübingen 1924.
Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, ur. von Marianne Weber, 1. izdanje, Tübingen 1924.
Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik, Tübingen 1972.
Die protestantische Ethik. Bd. 1: Eine Aufsatzsammlung; Bd. 2: Kritiken und Antikritiken, ur. von Johannes Winckelmann, München-Hamburg 1968.

Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, ur. von S. Hellmann und M. Palyi, München/Leipzig 1923; 3. izdanje ur. von J. Winckelmann, Berlin 1958.

Max Weber Gesamtausgabe, ur. von Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter, Johannes Winckelmann, Tübingen 1984 i d.

Za upućivanje na ova dela korišćene su skraćenice: MWG (Max-Weber-Gesamtausgabe), PS (Gesammelte Politische Schriften), RS I, II, III (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I-III), SS (Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und zur Sozial politik), SW (Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte), WG (Wirtschaft und Gesellschaft) i WL (Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre). Brojevi iza dvotačke – na primer WL: 167 – upućuju na broj stranice u knjizi.

2. Dostupni prevodi

Maks Veber, *Duhovni rad kao poziv*. Preveo Dušan Janić, Izd. knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1998. (Prevod dela: *Geistige Arbeit als Beruf*)

Maks Veber, *Privreda i društvo*. Preveli Olga i Tihomir Kostrešević. Prosveta, Beograd, 1976 (Prevod dela: *Wirtschaft und* Gesellschaft)

Maks Veber, *Sabrani spisi o sociologiji religije*. Prevela Olga Kostrešević. Izd. knjižarnica Zorana Stojanovića, Novi Sad, 1997 (Prevod dela: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie).

Max Weber, *Protestantska etika i duh kapitalizma*. Preveo Nika Milićević "Veselin Masleša, Svjetlost, Sarajevo, [2. izd.], 1989. (Izvor: *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*).

Max Weber, *Sabrani spisi o metodologiji nauke*. Preveo Ante Marušić, Globus, Zagreb, 1989. (Izvor: *(Gesammelten Aufsätze zur Wissenschaftslehre*).

Max Weber, *Politički spisi*. Prevod: Aleksandra Kostić, Zoran Đinđić, "Filip Višnjić", Službeni glasnik, Beograd, 2006. (Izvor: *Gesammelte Politische Schriften*.)

Mihajlo Đurić, *Sociologija Maksa Vebera*. Matica hrvatska, Zagreb, 1964.

Više odlomaka iz Veberovih tekstova u prevodu autora knjige.

3. Biografije i istoriografski radovi

E. Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person*, Tübingen 1964.

H. N. Fügen, *Max Weber*, Reinbek 1985.

M. B. Green, *Else und Frieda, die Richthofen-Schwestern*, München 1976.

P. Honigsheim, *On Max Weber*, New York 1968.

M. R. Lepsius, "Max Weber in München", u: *Zeitschrift für Soziologie* 6 (1977), str. 103- 118.

R. Michels, "Max Weber", u: isti, *Masse, Führer, Intellektuelle. Politisch-soziologische Aufsätze* 1906-1933, Frankfurt/M. 1987.

W. J. Mommsen/W. Schwentker (ur.), *Max Weber und seine Zeitgenossen* (Verö i d.entlichungen des Deutschen Historischen Instituts London, Knj. 21), Göttingen 1988.

F. K. Ringer, Die Gelehrten. *Der Niedergang der deutschen Mandarine 1890-1933*, Stuttgart 1983.

G. Roth, *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte*, Tübingen 2001.
Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, 3. nepromenjeno izdanje; ponovljeno 1. izdanje 1926, Tübingen 1984.

4. Izabrana sekundarna literatura

a) Nekoliko važnijih knjiga

G. A. Abraham, *Max Weber and the Jewish Question*, Urbana, IL 1992.
S. Böckler/J. Weiss (Hg.), Marx oder Weber? Beiträge zur Aktualisierung einer Kontroverse, Opladen 1982.
R. W. Bologh, *Love or Greatness. Max Weber and Masculine Thinking – A Feminist Inquiry*, London 1990.
S. Breuer, *Bürokratie und Charisma. Zur politischen Soziologie Max Webers*, Darmstadt 1994.
S. Breuer/H. Treiber (ur.), *Zur Rechtssoziologie Max Webers. Interpretation, Kritik, Weiterentwicklung*, Opladen 1984.
W. Brugger, *Menschenrechtsethos und Verantwortungspolitik. Max Webers Beitrag zur Analyse der Menschenrechte*, Freiburg/München 1980.
H. Bruhns/W. Nippel (ur.), *Max Weber und die Stadt im Kulturvergleich*, Göttingen 2000.
D. Chalcraft/A. Harrington (ur.), *The Protestant Ethic Debate*, Liverpool 2001.
R. Collins, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge 1986.
K. Doubt, *Sociology after Bosnia and Kosovo: Recovering Justice*, Lanham, MD 2000.

Ch. Gneuss/J. Kocka (ur.), *Max Weber. Ein Symposion*, München 1988.
E. Hanke/W. J. Mommsen (ur.), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Tübingen 2001.
W. Hennis, Max Webers Fragestellung. *Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen 1987.
S. Kalberg, *Einführung in die historisch-vergleichende Soziologie Max Webers*, Wiesbaden 2001.
G. Kamphausen, *Die Erfindung Amerikas in der Kulturkritik der Generation von 1890*, Weilerswist 2002.
D. Käsler, *Einführung in das Studium Max Webers*, München 1979.
J. Kocka (ur.), *Max Weber, der Historiker*, Göttingen 1986.
M. König, *Menschenrechte bei Durkheim und Weber*, Frankfurt/M. 2002.
G. Kuenzlen, *Die Religionssoziologie Max Webers. Eine Darstellung ihrer Entwicklung*, Berlin/München 1981.
H. Lehmann/G. Roth (ur.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Washington DC 1993.
W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, 2. izdanje, Tübingen 1974.
G. Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's Protestant Ethic*, London 1983.
W. Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, 2 knjiga, Frankfurt/M. 1988.
W. M. Sprondel/C. Seyfarth, *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus These Max Webers*, Frankfurt/M. 1973.
F. H. Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Tübingen 1999.

B. S. Turner, For Weber. *Essays on the sociology of fate*, London/Boston 1981.
G. Wagner/H. Zipprian (ur.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt/M. 1994.
J. Weiß, *Max Webers Grundlegung der Soziologie*, München 1975.
J. Weiß (ur.), *Max Weber heute*, Frankfurt/M. 1989.
S. Whimster/S. Lash (ur.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London 1987.
M. Zängle, *Max Webers Staatstheorie im Kontext seines Werkes*, Berlin 1988.
A. Zingerle, *Max Webers historische Soziologie. Aspekte und Materialien zur Wirkungsgeschichte*, Darmstadt 1981.

b) Nekoliko tekstova koji doprinose razumevanju Vebera

Z. Baumann, "Sociology after the Holocaust", in: *British Journal of Sociology* 39 (1988), str. 470-497.
S. Breuer, "Max Weber und die evolutionäre Bedeutung der Antike", u: *Saeculum* 33 (1982), str. 174-192.
S. Breuer, "Max Webers Herrschaftssoziologie", in: *Zeitschrift für Soziologie* 17 (1988), str. 315-327.
V. Heins, "Max Webers Sozialismuskritik", in: *Zeitschrift für Politik* 39 (1992), Heft 4, str. 377-393.
V. Heins, "Politik und Emotion: Von Max Weber zur Zweiten Moderne", u: *Zeitschrift für Politik* 49 (2002), Sv. 4, str. 424-448.
J. M. Hobson/L. Seabrooke, "Constructing International Society and the Social Balance of Power", u: *European Journal of International Relations* 7 (2001), str. 239-274.

V. Kalisch, "Max Webers Studie "Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik" '–wi(e)dergelesen", in: *Leviathan* 16 (1988), str. 563-574.
Th. Lemke, "Max Weber, Norbert Elias und Michel Foucault über Macht und Subjektivierung", u: *Berliner Journal für Soziologie* 11 (2001), Sv. 1, str. 77-95.
R. M. Lepsius, Max Weber und das Programm einer Institutionenpolitik, u: Berliner Journal für Soziologie 5 (1995), Sv. 3, str. 327-333.
K. Palonen, "Max Weber's Reconceptualization of Freedom", u: *Political Theory* 27 (1999), str. 523-544.
K. Palonen, "Herrschaft und Rhetorik bei Max Weber", u: *Vorgänge* 41 (2002), Br. 4, str. 59-67.
M. Riesebrodt, "Vom Patriarchalismus zum Kapitalismus. Max Webers Analyse der Transformation der ostelbischen Agrarverhältnisse im Kontext zeitgenössischer Theorien", in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37 (1985), str. 546-567.
G. Roth, "Max Weber und der globale Kapitalismus damals und heute", u: G. Schmidt/R. Trinczek (ur.), *Globalisierung – ökonomische und soziale Herausforderungen am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts* (Soziale Welt, Sonderband 13), Baden-Baden 1999.
L. A. Sca i dr., "Weber before Weberian Sociology", u: *British Journal of Sociology* 35 (1984), str. 190-215.
S. Seubert, "Paradoxien des Charisma. Max Weber und die Politik des Vertrauens", u: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 12 (2002), str. 1123-1148.
H. Tyrell, "Potenz und Depotenzierung der Religion. Religion und Rationalisierung bei Max Weber", u: *Saeculum* 44 (1993), str. 300-347.

Hronologija

1864. – Maks Veber rođen 21. aprila u Erfurtu.
1869. – Porodica Veber se seli u Berlin.
1882. – Počinje studije prava u Hajdelbergu.
1883. – Jednogodišnja vojna služba u Strasburu.
1884. – Studije prava, nacionalne ekonomije, istorije, filozofije i teologije u Berlinu kod, između ostalih, Teodora Momzena, Hajnriha fon Trajčkea i Ota fon Girkea.
1885. – Polaže pripravnički ispit. Sve do 1893. godine živi u roditeljskoj kući.
1888. – Postaje član Saveza za socijalnu politiku.
1889. – Brani doktorsku disertaciju "Istorija trgovačkih društava u srednjem veku" ("Die Entwicklung der Sondervermögens der o i d.enen Handelsgesellschaften im Mittelalter") kod Levina Goldšmita.
1890. – Upoznaje liberalnog imperijalistu Fridriha Nojmana.
1891. – Habilitacija kod Avgusta Majcena sa radom "Istorija poljoprivrede u Rimu i njen značaj za javno i privatno pravo" ("Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staat- und Privatrecht").

1893. – Ženi se Marijanom Šnitger. Počinje da radi kao vanredni profesor rimskog i trgovačkog prava u Berlinu.
1894. – Dobija poziv za mesto profesora na predmetu Nacionalna ekonomija na Univerzitetu u Frajburgu.
1895. – Posećuje Englesku, Škotsku i Irsku.
1898. – Dobija poziv sa katedre za Nacionalnu ekonomiju na Univerzitetu u Hajdelbergu. Pristupa Nacionalno-socijalnom savezu koji je osnovao Nojman.
1898. – Početak nervne krize. Prvi boravak u sanatorijumu.
1899. – Prestaje da radi kao profesor.
1900. – U više navrata posećuje jug Evrope (Rim, Korziku, Istanbul i dr.).
1902. – Aprila meseca se vraća u Hajdelberg.
1903. – Prestaje da radi na Univerzitetu u Hajdelbergu.
1904. – Odlazi u tromesečnu posetu Americi (zajedno sa Marijanom i prijateljima).
1906. – Sklapa nova poznanstva i prijateljstva (sa Fridrihom Gundolfom, Karlom Jaspersom, Emilom Laskom, Paulom Honigshajmom).
1909. – Postaje saosnivač Nemačkog društva za sociologiju. Otad sebe smatra "sociologom".
1912. – U idiličnoj porodičnoj vili u koju se uselio dve godine ranije organizuje "nedeljne sastanke" na kojima se redovno pojavljuje mnoštvo uglednih gostiju među kojima su, recimo, Đerđ Lukač i Ernst Bloh.
1914. – Dan nakon što je izbio Prvi svetski rat dobrovoljno se javlja u kasarnu u Hajdelbergu kao rezervni poručnik i postaje zadužen za disciplinu u okviru Komisije za nadzor vojnih bolnica.
1915. – U jesen je razrešen dužnosti u Komisiji.
1916. – Zalaže se za "objektivnu" politiku u pogledu ratnih ciljeva i protiv neograničenog podmorničkog rata.

1917. – Na susretima u Lauenštajnu upoznaje Eriha Mizama i Ernsta Tolera.
1918. – Pristupa Nemačkoj demokratskoj partiji čiji je jedan od osnivača i Fridrih Nojman. Drži više političkih govora. Učestvuje u raspravi o novom Ustavu u Ministarstvu unutrašnjih poslova.
1919. – U Minhenu preuzima katedru za Nacionalnu ekonomiju od Luja Brentana. Na odluku da to učini utiče i kasna ljubav prema Elze Jafe-Rihthofen. Barem dva puta se sreće sa Tomasom Manom.
1920. – Upala pluća. Maks Veber umire 14. juna u Minhenu.

Sadržaj

Izdanje BIBLIOTEKE XX VEK, Mileševska 53, Beograd i KNJIŽARE KRUG, Makedonska 5, Beograd. Za izdavače: Ivan Čolović i Đorđe Stojanović. Urednik: Ivan Čolović. Lektor i korektor: Slobodanka Marković. Štampa: Čigoja štampa. Tiraž: 1000 primeraka. Beograd 2011.